297

سطر
٢٧

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله تعالى ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
وكفى عبده ١١٧٥

٢٢٤

RAĞIP P
Kü. N.
389

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من اظهر بحكمته الفروع من الاصول ونشكر بحكم كتابه ما تشابه على ذوى
العقول مفهومه منطوق اسفار جامعة واشارته من سوق العبارة لامعة نعم
بظاهره الخاص والعام ووضح به ما يخفى على الانام ونصلى على من بين مجمله حين اوتى
جوامع الكلم نقتبس منه العلم كل من علم الذى تواتر فى الاعصار حسن خصاله وعجز
القياس عن وصف كماله وعلى اله وصحبه الذين قاموا باحياء سنته واجمعوا على
استحسان شريعته وبعد فيقول المفتقر لعفو ربه الكريم البارى مصطفى بن يوسف
بن مراد الموستارى هداه الله تعالى الى طريق قويم وجعل اعماله فى الشريعة تستقيم
ان العلوم مع تشعب فنونها وتكثر شجونها اعلى المطالب واسناها واجل المارب و
واسماها وان امتنها اصلا واحسنها فضلا واوضحها منارا وارجحها معيارا اصول
الفقه والاحكام المبين لمعاقد الحلال والحرام المبنى للفقه الذى تعبد به سيد المرسلين
وحث على تحصيله فى الكتاب المبين فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى
الدين ولقد صنف فيه العلماء الائمة الاعلام واجلة اهل الاسلام كتبا عزيزة
الفوائد كثيرة العوائد غير انه اشتهر فى الاعصار اشتهار الشمس فى وسط النهار
كتاب مرآة الاصول فى شرح مرقاة الوصول فانه مرآة يرى بها الناظر منتهى السول
ومرقاة يرتقى بها الى ذرى احكام المحصول ومنهاج يهتدى به السالك الى حقايق
التحصيل وتيسير الوصول الى دقايق التعديل وبديع فى كشف اسرار التحقيق
ومستولى على الامد الاقصى من منار التدقيق وتقويم لميزان المسائل و
تقرير للقواعد وتحرير للمباحث وتبيان للمعاقد وتنقيح لما بسط من الكلام

وتوضيح

وتوضيح لما اقتصر فيه على ضبط المرام وتلويح الى مسائل لطيفة وتلميح الى مباحث
شريفة وتشريح لصدر المعاقد وترجيح ما هو الاحرى من المقاصد شامل لخلاصة
كل مبسوط وكنز مغن عن كل وجيز ووسيط لكنه افرط فيه من الايجاز فكاد يجاوز
التعمية ويلحق بالالغاز فصار بذلك محجوبا عن الابصار وان اشتهر عنوانه بمعظم
الامصار وانى قد حرفت فى ارض مس جلدى ترابها من اوقاتى من الشهور والسنين بمطالعة
كتب الفن بضع سنين وكان سنى اذ ذاك ما بين عشرين وثلاثين فاستفدت منها فوائد
تهتز لادراكها اعطاف الاذهان وفرايد تنفتح لورودها اصداف الاذان ثم بعثنى صدق
الهمة الى تحصيل الكمال واخذ العلم من افواه الرجال فتركت الوطن والاحباب والخلان
واثرت الافتراق على الاقتران شعر وطول مقام المرء فى الحى مخلق لديباجتيه فاغترب تتجدد
فانى رايت الشمس زيدت محبة الى الناس ان ليست عليهم بسرمد فتحملت متاعب السفر
وشدايد السهر حتى وصلت الى دار السلطنة القسطنطينية حماها الله تعالى عن الافات
والبلية فاقمت بها مشتغلا بقرع باب العلم بالغدو والاصال مراجعا الى من احرز
قصبات السبق فى مضمار الكمال ومضت على هذا شهور وسنون فقضيت
وطرى من بعض الفنون ثم اشتغلت بافادة ما حصلت واعادة ما طالعت فبينا
انا فى عين الاشتغال بالافادة وفرط الولوع فى المطالعة جرد الزمان صارم العدوان
وتفاقمت صنوف الفتن فى مملكة ال عثمان وهجم العدو من اهل الشرك والطغيان
فى بلاد الروم على كثير من البلدان وجعلوا المساجد كنايس وخربوا المدارس واظهروا انواع
الضلال فلما شاهدت الحال على هذا المنوال مع ما اعترض من احوال الزمان من
اختلال الامن والامان استترت بالخمول والانكسار وانزويت فى هذه الديار
وقرعت باب المناجات لاجئا منتظرا من رحمة الله بعد الشدة الفرج ومتضرعا
اليه فى جميع الاوقات بالبكاء والانين ليفتح لنا فتحا مبينا ويجعل جندنا غالبين
وينصرنا بمقتضى وعده انه خير الناصرين ثم ان بعض الفضلاء من الاحباب
التمس منى حل هذا الكتاب بحيث يصير المتن مشروحا ويزيد الشرح بيانا ووضوحا
فاجبته فى ذلك فكررت مطالعة كتب الفن حتى ظفرت باكثر ما اخذ منه المصنف فى
هذا الباب واستوليت على الغاية القصوى من اسرار الكتاب واملت عن وجوه
فرائده النقاب وحققت قواعد الفن بحيث يتذكر به اولوا الالباب واومات الى
ما زلت فيه اقدام المصنف بسبب التغافل واغمضت عن كثير مما صدر منه من

التساهل، واضفت اليه فوائد مما استفدته من الكتب والدفاتر، وفوائد سمح بها الخاطر
الفاتر مع تهذيب للكلام وتنقيح، وترتيب للمرام وتوضيح، سالكا مسلك الايجاز و
الاختصار، تاركا مذهب الاطناب والاكثار، سايقا للكلام على وجه يضمحل معه
الشبه ويندفع الاعتراضات، وينحل العقد ويرتفع الاشكالات، وينشد ضالته كل
طالب، ويظفر ببغيته كل راغب، بتقريرات يطرب عند ايرادها الثكلان، وتوجيهات
ينشط لسماعها الكسلان، وبعد الاتمام سميته مفتاح الحصول لمرآة الاصول في شرح
مرقاة الوصول، واسال الله عز سلطانه ان يجعلني ممن همته الصدق وبغيته الحق
وارجو ان يكسبني السماحة بهذه الفوائد والافاضة لتلك الفوائد، استجلاء من
القلوب السليمة، واستجذابا من النفوس الكريمة، ثم لا اعباء بالملام من اللئام الاوغاد
والعناد من الغنام الحساد، والى الله اتضرع في ان يهديني سبيل الرشاد، ويرشدني
دليل الصواب والسداد، وان يجعل ما اعانيه وسيلة للنجاة في المعاد، وما انا فيه
ذريعة الى نيل الدرجات يوم التناد، والمرجو ممن كان الانصاف سجيته، والعدول
عن الاعتساف طريقته، انه اذا عثر على سهو ان يصلحه اداء لحق الاخوة في الاسلام
فاني للخطاء لمعترف، وبالقصور والعجز لمعترف شعر فان تجد عيبا فسد الخللا،
فجل من لا فيه عيب وعلا، وها انا اشرع في حل الكتاب متوكلا على العزيز الوهاب
وملهم الصواب فانه المرجع واليه المآب قوله الباء للملابسة وليست صلة للابتداء
اذ لو كانت صلة له يكون الظرف لغوا مع كون العامل محذوفا والظرف حال من
ضمير ابتدئ والعامل فيه ابتدئ وحامدا حال اخرى اما عن ذي الحال الاولى
فيكون من الاحوال المترادفة او من ضمير الحال الاولى وهو الضمير الذي نوى في قوله
متبركا وهو الحال الاولى كذا نقل عنه فيكون من الاحوال المتداخلة والاول وفق
لحصول التسوية بين التسمية والتحميد في كون كل منهما معمولا لعامل واحد وقيدا له
بخلاف الثاني فانه يصير التسمية قيدا لاصل الكلام والتحميد قيدا لقيده فلا يحصل
التسوية بينهما والمعنى متبركا باسم الله ابتدئ الكتاب حامدا وانما صرح بمفعول
ابتدئ اعني الكتاب قطعا لاحتمال حمل الباء على الصلة فالظرف مستقر لا يقال
ينبغي ان يقال ملتبسا باسم الله ابتدئ اه لان الباء للملابسة وهي تدل على العموم
والتبرك يدل على الخصوص فيخرج الظرف عن كونه مستقرا لانا نقول الظرف
المستقر وان دل على المتعلق الخاص لا يخرج عن كونه مستقرا نحو جاء زيد

على الفرس والمراد به بحسب المقام هو الركوب فكذا ههنا المراد من التلبس باسمه
هو التبرك به من غير خروج الظرف عن الكون العام قوله اثر هذه الطريقة يعني ان
المص لما رأى ان حديثي التسمية والتحميد متعارضان مع براءة كلام الشارع عن
امثاله وان ما ذهب اليه القوم في التوفيق بينهما من مجرد حمل احدهما على الحقيقي و
الاخر على الاضافي لا يصفو عن شوب ضعف مع الغنية عنه اراد ان يوفق بينهما
بادق وجه واحسنه بحيث يكون عبارته مشعرة فاختار في الحمد طريقة الحال على
ما هو المتعارف عندهم من ايراد جملة يكون الحمد او ما يشتق منه فيها عمدة لا قيدا ثم
بين وجه ذلك بقوله ان ابتداء المطلق امر عرفي يعتبر ممتدا من حين الاخذ في التصنيف
الى الشروع في البحث فيقارنه التبرك والتلبس بالتسمية والتحميد والصلوة فلما قيد
الابتداء المطلق بالاحوال المذكورة علم انه اراد ابتداء ممتدا لا يوجد بدون كل واحد
من التسمية والتحميد والصلوة اذ من الظاهر المكشوف ان المقيد لا يوجد بدون القيد
فيحصل التوفيق بينهما من غير احتياج الى حمل احدهما على الحقيقي والاخر على الاضافي
على وجه يشعر به العبارة فان عبارات القوم وان امكن ان تحمل على ما افاده من التوفيق
لكنها خالية عن الاشعار به ولما ورد ان هذا التوفيق انما يتاتى اذا حمل الابتداء
على العرفي الممتد وهو خلاف الظاهر اذ لا يطلع عليه الا الاحاد واما اذا حمل على
الظاهر المتبادر اليه الاذهان ابتداء وهو كونه انيا فلا يتاتى ذلك بين وجه تقديم
التسمية مشيرا الى الايراد وجوابه بقوله لكنه قدم التسمية على التحميد صورة لان
التعارض الظاهر من بين النصين بناء على احتمال حمل الابتداء على الاني الذي هو الظاهر
المتبادر باق بعد اذ الابتداء باحد الامرين على تقدير حمله على الاني يفوت الابتداء
بالاخر على ذلك التقدير واما اذا حمل على العرفي الممتد فلا يتصور الابتداء باحد
القيدين لما عرفت من ان المقيد لا يوجد بدون القيد فلا يتصور التعدد فيه والحال
ان الجمع والتوفيق بينهما ممكن ح ايضا حتى لو لم يكن ممكنا لكان من الجائز الاكتفاء
بالتوفيق السابق لكنه ممكن بان يحمل احدهما على الحقيقي والاخر على الاضافي فخصص
التسمية بالحقيقي اقتداء بالكتاب المجيد الوارد بتقديم التسمية على التحميد فيما اذا جمعا
في الاول وعملا بالاجماع المنعقد على تقديم التسمية عليه اذ ما من شارع في التصنيف
الا يقدم التسمية على التحميد فكان من قبيل الاجماع الفعلي ثم لما ورد على هذا ان التسمية
لما اعتبر بين التسمية والتحميد كان الظاهر عطف الثاني على الاول فما وجه ترك العطف

اجابه بقوله وترك العاطف بين الحالين لابنائه عن التبعية المخلة بالتسوية لان العطف
لكونه من التوابع وان كان في الاعراب مشعر في الجملة بتبعية الثاني للاول بحسب
الوقوع وان لم يقتضيها ويرد عليه ان جعل حامدا من الاحوال المتداخلة يخل بالتسوية
بل اخلاله بها اقوى من اخلال العطف فلو لم يترك العطف لكان حامدا من الاحوال
المترادفة دون المتداخلة فلا يكون الاخلال بتلك المثابة ولقد اصاب التلويح في
جعل قول التوضيح حامدا من الاحوال المترادفة دون المتداخلة والعجب ان المص اطلع
على كلام التلويح وحكم بان كون حامدا من الاحوال المتداخلة غير جايز وعلل بان
اخلاله بالتسوية اكثر من اخلال العطف كما صرح نفسه في حواشيه على التلويح
كيف ذهب الى ذلك وقد يقال لو جعل الظرف حالا من المستكن في حامدا ليكون
التأخر الصوري للحمد مخبرا بتقدمه الذهني لكان اقرب الى التسوية منه قوله ان لم يرد
قيل لم يرد اذن شرعي في اطلاق المبهمات عليه تعالى وفيه نظر لان الامام النووي اورد
ادعية مأثورة مشتملة على قوله يا من احسانه فوق كل احسان يا من لا يعجزه شيء قوله
شيدا اي احكم الظان يقول اي احكم او رفع في القصر على الاول فصوره لا يخفى
والشيد بالكسر كل شيء طلي به الحايط من جص وما يشبهه وبالفتح التجصيص يقال
شاده جصصه ففي قصر التشييد على الجص قصور ايضا قوله والدين الطاعة
تقول دان له يدين دينا اي اطاعه ومنه الدين والجمع الاديان وهو اعني الدين لغة و
الملة متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان الشريعة من حيث انها تطاع لها
تسمى دينا ومن حيث انها يجمع عليها تسمى ملة وقيل الوضع الالهي اذا نسب الى من
يؤديه عن الله تعالى يسمى ملة واذا نسب الى من يقبله لوجه الله يسمى دينا واشتقاق
الملة من امل علي لانها بالوحي الذي هو بالقاء الكلمة في روع الانبياء عليهم السلام
وقيل ان الملة من الاملال بمعنى الكتابة صار اسما للدين من حيث انه يكتب والدين
صار اسما له من حيث انه والكتابة شعار والاطاعة شعار الاتقياء قوله وعرفا
لا يخفى ان التعريف ههنا للدين الحق المتناول لملل الانبياء فقط فلا يرد ما قيل
الدين الباطل خارج عن التعريف فلا يكون جامعا وضع الهي المراد بالوضع الموضوع
فيتناول الدين الاصول والفروع تناول الكل لاجزائه فاضافة الاصول الى الدين
كاضافة الاصل الى الشجر كذا قال المص في حواشي شرح المختصر وقيل يحتمل ان يكون
اسما لا مصدرا معناه بالفارسية نهاد الهي واحترز بقوله الهي عن الاوضاع

البشرية نحو الرسوم السياسية والتدبيرات المعاشية وبقوله سائق لذوي
العقول عن الاوضاع الطبيعية التي يهتدي بها الحيوانات لخصايص منافعها
كالذهاب الى المرعى عند الصباح والرجوع عنه عند المساء وقيل احترز بقوله
سائق عن الاوضاع الالهية الغير السائقة اي الغير الحاصلة والداعية كانبات
الارض وبقوله باختيارهم المحمود عن المعاني الاتفاقية والاوضاع القسرية
وقيل احترز بقوله باختيارهم عن الاوضاع السائقة لا بالاختيار كما نحكم
بان لنا جوعا وعطشا وخوفا وغضبا فان كل احد يجد ذلك من نفسه من
غير اختيار فيه والعقل يحكم بذلك باستعانة الحواس الباطنة وبقوله المحمود عن الكفر
والباء في قوله باختيارهم للسببية وقوله المحمود اما بالنصب على انه مفعول الاختيار
او بالجر على انه صفة الاختيار وبقوله الى الخير بالذات عن نحو صناعة الطب فانها
وان تعلقت بالوضع الالهي وكانت سائقة لذوي العقول باختيارهم المحمود
الى صنف من الخيرات فليست تؤديهم الى الخير المطلق الذاتي اعني ما يكون خيرا
بالقياس الى كل شيء وهي السعادة الابدية والقرب الى خالق البرية واعلم ان هذا
التعريف يصدق على اجزاء الدين ثم اما ان يوجد الجميع او يقال صدقه على
اجزائه ليس بمضر كالقران فانه يطلق على اية ايضا كاطلاق الاصوليين وكون جميع
اجزاء الدين وضعا الهيا كالاعتقاد بوجود الصانع وقدرته وكالتصديق بصدق
النبي والتصديق باعجاز القران ومثل ذلك تصور الواجب تعالى وتصور علمه
وقدرته وارادته محل نظر لا سيما المجتهدون فيها قد يخطئون ولا شك ان الوضع الالهي
احد النقيضين لا كلاهما الا عند المصوبة فان الخطاب عندهم متعلق بكلا الحكمين
المتناقضين وكالاختلاف الواقع في علم الكلام كاختلاف الاشاعرة في الاحكام
وكالاختلاف بيننا وبين المعتزلة وغير ذلك من الاختلافات وانت خبير بان المجموع
ليس وضعا مع ان الكل دين بحسب الظاهر فليتأمل قوله ابهمه للتعظيم يعني ترك
التصريح بذكر اسمه عليه الصلوة والسلام تعظيما لشانه ويمكن ان يقال تنبيها
على ان كونه مقوم سنن اليقين امر جلي قوله على استحسان استصحابه الاستحسان
عد الشيء حسنا والاستصحاب جعل الشيء مصاحبا فالمعنى عد جعل النبي صلى الله عليه
وسلم اياهم مصاحبين لنفسه حسنا قوله لبراعة الاستهلال البراعة التفوق يقال
برع الرجل براعة اذا فاق على اصحابه في العلم وغيره الاستهلال اول صوت الصبي

ثم استعير لاول كل شئ فبراعة الاستهلال في اللغة تفوق الابتداء وفي الاصطلاح
كون الابتداء مناسبًا للمقصود بان يكون فيه اشارة الى ما سيق الكلام لاجله وهو
انما يكون سببًا لبراعة الاستهلال اي تفوق الابتداء وكماله فتسميته بها تسمية للسبب
باسم المتسبب تنبيهًا على كمال السببية وانما جعل ذكر الالفاظ التي فيها اشارة الى
المقصود في اول الخطبة براعة الاستهلال لتفوقه على سائر الخطب التي لا يكون فيها
تلك الاشارة وانما ذكر اللام في المفعول له لعدم كونه فعلا لفاعل الفعل المعلل به قوله اعني
الاستحسان وهو دليل نصا كان او اجماعا او قياسا خفيًا وقع في مقابلة القياس الجلي
الذي يسبق اليه الافهام فلا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة ثم انه غلب في اصطلاح
اهل الاصول على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزًا بين القياسين
والاستصحاب وهو الحكم ببقاء امر كان في الزمان الاول ولم يظن عدمه قوله وليس
كذلك اذ المراد بما ذكر معانيها اللغوية لان مبنى الخطب على الاوضاع اللغوية لانه خطا
قبل معرفة الاصطلاح والشروع في تحصيله قوله وبعد قيل بالضم او الرفع اي و
احضر بعد الحمد لله تعالى والصلوة على النبي واله فالواو للاستيناف او لعطف الانشاء
على مثله او على الخبر على نحو قوله تعالى وبشر الذين امنوا الاية قوله فهذه اي الامور المتخيلة
في العقل على وجه الاجمال واورد اسم الاشارة لبيانها واسماء الاشارة ربما تستعمل في
الامور المعقولة وان كان وضعها للامور المحسوسة المشاهدة لكن لابد من نكتة في
ههنا تنزيلها منزلة المحسوس المشاهد للمبالغة في كمال تعينها وتشخصها وتحقق
وقوعها كانها محسوسة عند كل احد تستحق الاشارة الحسية الكلام مذكور في حاشيتنا
على شرح الرسالة الوضعية قوله الفاء اما على توهم اما ومثله في بناء الامر على توهم قول الشاعر
شعر بدا لي اني لست مدرك ما مضى ولا سابق شيئا اذا كان جائيا بجر سابق على توهم الباء في
مدرك او على تقديرها في نظم الكلام بطريق تعويض الواو عنها بعد الحذف وفيه ان
هذا يقتضي مناسبة بين الواو واما مصححة لتعويضها عنها ويجوز ان يجعل الواو عاطفة
محضة لا عوضا عن اما فيكون التركيب بعد تقدير اما من قبيل قول صاحب المفتاح
واما بعد فان خلاصة الاصلين ولا غبار في ذلك كذا قيل ويرد عليه ان توهم اما
لم يعتبره احد من النحويين وتقديرها مشروط بان يكون ما بعد الفاء امرا ونهيا
ناصبا لما قبلها او مفسرا له كما ذكر الرضي قوله والمعقول القياس وقيل المعقول
الاجماع والقياس والمنقول باقي الادلة او الكتاب والسنة على ما قيل قوله خالية

بالخاء

لانه لا شاع هذا اما بعد حتى صار معلمة لاقترانها به قيل تنزل الثقلة منزلة التنة فا... الفاء منه

بان يكون الاصل اما بعد فحذف اما لكثرة الاستعمال ودلالة القرينة منه

والفرق بين التوهم والتقدير ان التوهم حكم العقل بو... الوهم بان اما مذكورة في نظم الكلام لانه كثيرا ما اوردها في نظائرها وان كان هنا [illegible] والتقدير حكم بانها مقدرة ومرادة في المعنى كالملفوظ مع يكون الفاء قرينة دالة على ثبوت اما مقدرا قبله منه

بالخاء المعجمة عن العبارات المدخولة وقوله حالية بالحاء المهملة ولا يخفى ما بينهما
من الجناس المضارع قوله مغن عن التنقيح توجيه اذ يحتمل ان يكون نظمها مغنيًا
عن تنقيحها ويحتمل ان يكون هي مغنية عن كتاب التنقيح ولا يخفى ان حمل الكلام على
التوجيه حسن لطيف ووجيه قوله ونحواها النحوي كسكرى وحمراء وعشراء المفهوم
قوله والتوفيق تهيئته اه وقيل جعل التدبير موافقا للتقدير او جعل الله تعالى فعل
عبده موافقا لما يحبه ويرضاه قوله خير سلم بفتح اللام وتشديدها واحد السلالم
التي يرتقى عليها قوله ووقاية بالكسر والفتح حفظ الشئ عما يضره ولا يخفى ما في قوله
اي حفظا لاقدام العقل والفهم من الاستعارة بالكناية والتخييل والزلل بالزاء
المعجمة عدم ثبات القدم عند الوضع على الارض وذهابها عن موضعها قوله على اللفواد
الاستقرار يعني بالتوزيع ويحتمل ان يكون كلاهما في كل منهما فعلى تقدير الاستقرار
يكون صفة لوقاية او حالا عن الزلل واما كونه حالا عن وقاية او صفة للزلل
ففيه ما لا يخفى قوله انه قريب تمثيل لكمال علمه تعالى بافعال العباد واقوالهم واطلاعه
على احوالهم بحال من قرب من جهة المكان حقيقة لا تحقيق لتنزهه تعالى عن المكان قوله
فلا يرد السؤال المشهور وهو ان الله سبحانه وتعالى كثيرا ما يسئل ولا يقبل ولا يجيب
الدعوة كذا نقل عنه قيل اجابة الدعوة وعد له صدق من الله تعالى لا خلف فيه ومن
دعا لحاجة فلم تقض في الحال فذلك لوجوه منها ان الاجابة حاصلة لا محالة فان
اجابة الدعوة غير قضاء الحاجة فاجابة الدعوة ان يقول العبد يا رب فيقول له
لبيك يا عبدي وهذا موعود موجود لكل موحد وقضاء الحاجة اعطاء المراد
وذلك قد يكون في الحال وقد يكون في المآل ومنها انه شرط لهذه الاجابة اجابة العبد
اياه تعالى فيما دعي اليه قوله مقدمة بكسر الدال وبفتحها بمعنى ما يذكر قبل الشروع
في المقصود لارتباطها به ونفعه فيها وهي مقدمة الكتاب واما مقدمة العلم فهي
ما يتوقف عليه الشروع في مسائله وهو معرفة حده وموضوعه وغايته كذا
قال المحقق الدواني وجوز الفتح ولم يلتفت الى ما قال العلامة الزمخشري في
الفائق ان الفتح خلف لكونه معارضا برجحان الفتح على الكسر لفظا ومعنى فان
اطلاق المقدمة بالكسر على معانيها المشهورة من مقدمة الجيش ومقدمة العلم
ومقدمة الكتاب يحتاج الى التكلف اما في اللفظ بان يجعل مشتقة من التقديم
بمعنى التقدم واما في المعنى بان يعتبر تقديم الامور المذكورة لنفسها لما فيها من

استحقاق التقدم او يعتبر تقديم مقدمة الجيش لبقية الجيش وتقديم مقدمتي
العلم والكتاب لمن يعرفهما على من لم يعرفهما ولا يحتاج في اطلاق المقدمة بالفتح
على الشيء من التكلفين قوله في تبيين حد العلم وتعيين موضوعه وغايته في اختيار
التبيين في الحد والتعيين في الحد والتعيين في الموضوع والغاية اشارة الى ان
المعدود من المقدمة تصور العلم والتصديق بموضوعية موضوعه والتصديق
بفائدته كذا نقل عنه وفي قوله فان طالب كل كثرة مضبوطة بجهة وحدة اشارة
الى امور ثلثة احدها ان المطلوب قد يكون امرا واحدا فلا بد لطالبه ان يتصوره
كذلك اذ لو لم يتصوره اصلا امتنع التوجه اليه فضلا عن الطلب وان تصوره باعتبار
امر شامل وقصد تحصيله في ضمن جزئي غير معين امتنع طلبه لانه فعل اختياري
لا يتاتى الا بارادة متعلقة بخصوصية المطلوب موقوفة على امتيازه عما عداه
وثانيها انه قد يكون متكثرا ليس لكثرته جهة وحدة فلا بد لطالبه من تصور كل واحد
على قياس ما مر وثالثها انه قد يكون متكثرا لكثرته جهة وحدة ففيه بالنظر الى
الطالب اربع احتمالات الاول ان لا يتصورها اصلا والثاني ان يتصورها
بما يعمها وغيرها ويقصدها في ضمن جزئي غير معين والثالث ان يتوجه الى
تصور كل واحد منها بخصوصيته والرابع ان يتصورها بجهة وحدتها ولما امتنع
الاولان لم يتعرض لهما بل تعرض للرابع بقوله حقه ان يعرفها بتلك الجهة لا بجهة
الكثرة ليامن فوات ما يعنى وضياع وقته فيما لا يعنى هذا تحقيق ما ذكره المص في
حواشي شرح المختصر ومما ذكره المحقق الشريف ثمه في غاية الاضطراب وبعد ههنا بحث
وهو ان هذا يستلزم امورا مثل ان الماشي يجب ان يتصور عند كل خطوة جميع ما يتوقف
ويتعلق بتميزها عما عداها بخصوصه ممتازا عن غيره كوضع رفع قدمه ووضعه
والمسافة الواقعة بينهما ارتفاعا وانخفاضا وسرعة حركة رجله وبطئها الى غير
ذلك ومثل ان كل من يطلب علما من العلوم المدونة فقبل اشتغاله الاختياري
به يتصوره بخصوصه ممتازا عن غيره ومثل ان كل من يطلب تحصيل مجهول تصوري
بالنظر وغيره فقد تصوره سابقا بوجه مساو وتميز له عما عداه واللوازم كما ترى
محل اشكال لا يقال يجوز ان يكون لكل من هذه المجهولات وجه كذلك بديهي
يحصل لطالبه قبل طلبه لانا نقول لا كلام في الجواز انما التردد في الوقوع سيما
فيما يتعلق بالوضع والاصطلاح مثل العلوم ونحوها ثم ان المطلوب اذا كان

من اراد معرفة حقيقة الحال فليراجع فيما علقه بعض الفاضل الطوسي على حاشية شرح المختصر للسيد

كثرة لها جهة وحدة فعند معرفتها بتلك الجهة لا شك ان المطلوب كل واحد
منها لا تلك الجهة مع انه لم يتصور كل واحد بوجه مخصوص به يمتاز عما عداه على
الاطلاق محل نظر قوله يمتاز به عند الطالب بحسب المفهوم وموضوعه الذي يمتاز
بحسب الذات وقال المحقق الشريف في شرح المواقف الامتياز الحاصل للطالب
بالموضوع انما هو للمعلومات بالاصالة وللعلوم بالتبع والحاصل بالتعريف على
عكس ذلك وقيل اراد بامتياز العلم في نفسه امتيازه مع قطع النظر عن الطالب
وعلمه بقرينة جعل هذا مقابلا للامتياز عند الطالب وليس المراد بقوله وموضوعه
الذي يمتاز به في نفسه عن سائر المطالب انه بالموضوع لا يمتاز عند الطالب بل
المراد انه يمتاز في نفسه ايضا بخلاف التعريف والعوارض الذاتية يجوز اسناد التميز
اليها بحسب الظاهر لكن الموضوع اختير على الاعراض الذاتية في اسناد التميز اليه
ههنا لانه المشهور عند الجمهور وقيل كون الموضوع من الانضباط لان الموضوع
اما امر واحد او امور قليلة متناسبة بخلاف الاعراض الذاتية فان لها انواعا خمسة
واصنافا غير متناهية فان لكل احد ان يثبت على الموضوع ما يطلع عليه من احوال
ذلك الموضوع فالصالح للتميز انما هو الموضوع لا الاعراض الذاتية قوله ولما اقتضى
المقام تقديم الاول يعني التعريف فان المقام مقام التعليم وتمييز العلم المشروع فيه
للطالب لا تمييزه في نفسه عن غيره كذا نقل عنه قوله وهو يعني اصول الفقه وانما
لم يؤنث لانه صار بعد النقل كالمذكر لقب لهذا العلم قال المحقق الشريف هو من اعلام
الاجناس لان اصول الفقه كلي يتناول افرادا متعددة اذ القائم منه بزيد غير
ما قام بعمرو شخصا وان اتحد معلوماهما ولما احتيج الى نقل هذا اللفظ عن معناه
الاضافي جعلوه علما للعلم المخصوص على ما عهد في اللغة يعني ان المتعارف عند
اهل اللغة انه اذا نقل التركيب الاضافي عن معناه الاصلي جعل علما يشهد التتبع
للموارد قوله فله بكل اعتبار تعريف والفرق بين الاعتبارين انه باعتبار اللقبية
مفرد لا يلاحظ فيه حال الاجزاء وباعتبار الاضافة مركب يعتبر فيه حالها وتعريفا
معناه لقبا علم ومعناه مضافا معلوم وقد يناقش بانه بعد معرفة الاجزاء بالتعريف
يحصل هيئة المركب بداهة فكما لا يعرف غلام الرجل بالتعريف لا يعرف اصول
الفقه به قوله قدم ابن الحاجب اللقبي نظرا الى ان المعنى العلمي هو المقصود في
الاعلام وانه من الاضافي بمنزلة البسيط من المركب حيث قال اما حده لقبا فالعلم

بل بتمام المتصور واحد منها كذلك بل بوجه شامل لها فتعلق الطلب لا يتاتى الا بامتيازه المطلوب عما عداه

فقيل هو من الاعلام الشخصية لان الاعلام الجنسية اعلام تقديرية لا يجاد البيان الفروع والقواعد من الاعلام الجنسية لانه اعتبر المعنى نفس القواعد سواء علمها زيد او عمرو لم يكن المعنى شخصا حقيقيا وان اعتبر القواعد القائمة بالذوق ينحصر احدهما اذ قامت به تلك القواعد على ما بذلك لم يكن العلم التي انه ليس كذلك

بالقواعد التى يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية
واما حده مضافا فالاصول الادلة والفقه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن
ادلتها التفصيلية بالاستدلال هذا كلامه ويلزم التكرار فى تعريف الفقه ونفسيره
لانه اورده فى اللقبى اولا ثم اورده فى الاضافى وقدم صاحب التنقيح الاضافى نظرا
الى ان المنقول عنه مقدم والتعريف باعتبار الاضافة يحتاج الى تعريف المضاف
والمضاف اليه فنقل للمضاف تعريفين مقبولا ومزيفا وللمضاف اليه تعريفين مرجح
بتزييف احدهما دون الاخر ثم اخترع تعريفا ثالثا وبهذا صار معنى الفقه معلوما فامكن
ذكره فى اللقبى ولا يلزم منه التكرار الا انه لزم تقديم غير المقصود بالذات اذ المقصود
هو المعنى العلمى لما عرفت وقدم المص ههنا المقصود على وجه لم يلزم منه التكرار كما لا
يخفى على اولى الابصار قوله حيث قيل علم هو بمعنى الاسم وهو الحاصل بالمصدر لا المصدر
وهذا يعلم بالوجدان اى ملكة وهى عبارة عن كيفية راسخة للنفس بها تتمكن من استحضار
المسائل المدونة بلا تجشم كسب جديد ومن استحصالها مالم يخرج من القوة الى الفعل
قيل اشتراط الملكة يستلزم ان لا يكون العالم بمسائل النحو مثلا بلا حصول الملكة
نحويا وهذا بعيد واجيب بانه ليس بنحوى على تقدير ان يكون اسماء العلوم موضوعة
بازاء الملكات لكنه نحوى باعتبار وضعها لمجرد العلم بها ولا فساد فى ذلك واذا اريد
بالعلم الملكة التى يقتدر بها على الادراكات الجزئية الحاصلة من ادراك القواعد
مرة بعد اخرى فلا يدخل علم الله تعالى وعلم الرسول وجبرئيل عليهما السلام اذ لم يحصل
من ادراك القواعد مرة بعد اخرى او اصول وقواعد وهذا المعنى ارجح من الاول لان
اطلاق اسماء العلوم المدونة عليه اشيع الا ترى انهم قالوا لكل علم موضوع ومباد
او ادراكها واذا اريد بالعلم الاصول والقواعد او ادراكها يدخل فى التعريف علم
الله تعالى وعلم الرسول وجبرئيل عليهما السلام مع ان تلك العلوم ليست اصول
الفقه ويخرج تلك العلوم بقوله يعرف به احوال الادلة والاحكام الشرعيتين لان
البا للسببية الظاهرة فى السبب القريب وعلم الله تعالى بتلك الاحوال ليس بسبب
القواعد او العلم بها وكذا علم الرسول وجبرئيل عليهما السلام هكذا قيل قوله لا
موقوفة على الشرع يعنى انتساب الادلة الى الشريعة بمعنى كونها منصوبة فيها
لا بمعنى كونها موقوفة على الشرع وقوله لان القران الذى هو بعضها اه تعليل النفى
قوله فلا يليق جعله موقوفا على الشرع والا يلزم الدور قوله والمراد بها ههنا ادراك اه

اى التعريف الاعلام الاصطلاحية بالنظر الى ذلك الاصطلاح فاصول الفقه لما كان علما عند ارباب الفن المشروع فيه قد جعل اصلا فى القصد معناه بالغالبية وانتقش منه

يعنى المراد ادراك تلك الاحوال الجزئية على وجه كلى اجمالى لا يخفى كذا نقل عنه قوله
والدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى وانما قال ما يمكن التوصل
دون ما يتوصل تنبيها على ان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل
يكفى امكانه فلا يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه اصلا ولو اعتبر وجوده لخرج عن
التعريف مالم ينظر فيه احد ابدا وقيد النظر بالصحيح وهو المشتمل على شرايطه مادة وصورة
لان الفاسد لا يمكن ان يتوصل به الى مطلوب خبرى اذ ليس هو فى نفسه سببا للتوصل
ولا آلة له وان كان قد يفضى اليه فذلك افضاء اتفاقى ليس من حيث انه وسيلة فلو لم
يقيد واريد العموم خرجت الدلائل باسرها اذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها وان اقتصر
على الاطلاق لم يكن هناك تنبيه على افتراق الصحيح والفاسد فى ذلك والحكم بكون
الافضاء فى الفاسد اتفاقيا انما يصح اذا لم يكن بين الكواذب ارتباط عقلى يصير به
بعضها وسيلة الى بعض او يختص بفساد الصورة او بوضع ماليس بدليل مكانه
وتقييد المطلوب بالخبرى لاخراج القول الشارح ولو قيد بالتصورى كان حدا له
وان جرد عنهما فالمشترك بينهما اعنى الموصل الى المجهول حيث كان التوصل اعم من
ان يكون الى علم او ظن توليدا او اعدادا لزوما او عادة يتناول التعريف القطعى و
الظنى يصح على المذاهب كلها واريد من النظر فيه نفسه والنظر فى احواله وصفاته ليتناول
المقدمات التى هى بحيث اذا رتبت ادت الى المطلوب الخبرى والمفرد الذى من شانه انه
اذا نظر فى احواله اوصل اليه كالعالم للصانع وحيث اريد بالامكان المعنى الجامع
للفعل والوجوب اندرج فى الحد المقدمات منفردة عن اعتبار الترتيب معها وان كانت
مرتبة فى الواقع واما اذا اخذت مع الترتيب فيستحيل النظر فيها فلا تكون المقدمات
المأخوذة مع الترتيب دليلا فى اصطلاح هذا الفن ومعنى النظر فى احواله ان يجعل
الحال تارة محمولا للموضوع واخرى موضوعا للمحمول مثلا كما قلنا العالم حادث وكل
حادث له محدث ليتوصل به الى ان يقال العالم له محدث ومعنى النظر فى نفسه ان
يرتب المقدمات الحاصلة بالعمل المذكور لينتج ذلك المطلوب والمراد بالنظر فى الشئ
ان يقع النظر فيه ويتعلق بكل جزء منه والنظر فى المقدمات الماخوذة مع الترتيب
ليس بهذا المعنى لا يقال يجوز ان يتعلق نظر اخر بالمقدمات المأخوذة مع الترتيب
غير النظر الذى وقع جزءا لانا نقول لم يقع المقدمات المأخوذة مع الترتيب بمنزلة
المقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب بالنسبة الى المط الخبرى الذى يستفاد من ذلك

اى من جملة ما اراد النظر الفاسد مالا يمكن التوصل به

وهى المذاهب الاربعة المشهورة المذكورة فى المواقف وغيره من كتب الكلام

اى يحمل على الامكان العام لجامعيته مع الفعل والوجوب فلو فرض ان يجمع ما يجب التوصل به كان داخلا فى الحد بخلاف الامكان الخاص فانه يجامع الفعل دون الوجوب

اى متناول النظر نفسه

النظر الثانى وبهذا التحقيق يندفع ما قيل بجوزان يتعلق الترتيب بالمقدمات المرتبة المأخوذة مع الهيئة مثلاً يمكن ان يقال العالم متغير ولا شئ من القديم بمتغير مقدمتان مرتبتان مثل هذا الترتيب وكلما كانت مقدمتان مرتبتان مثل هذا الترتيب ينتجان سلب الاكبر عن الاصغر فهما ينتجان سلب الاكبر عن الاصغر قوله وبالحكم ما ثبت بخطاب الشارع اه هذا اصطلاح الفقهاء فانهم يطلقون الحكم على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة ونحوهما مجازاً بطريق اطلاق المصدر على المفعول لكنه لما شاع فيه صار منقولاً اصطلاحياً وهو حقيقة اصطلاحية قوله والشافعية يعرفون الحكم بخطاب الله اه هذا التعريف منقول عن الاشعرى كذا فى التوضيح وقيل ان بعض الاشاعرة اقتصروا على قولهم فى التعريف خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين والبعض الاخر زادوا قيد الاقتضاء والتخيير فقوله خطاب الله تعالى يشمل جميع الخطابات وقوله المتعلق بافعال المكلفين يخرج ما ليس كذلك واعترض بانه غير مانع لانه يدخل فى هذا التعريف القصص المبينة لاحوال المكلفين وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاما فزيد على التعريف قيد يخصصه ويخرج ما دخل فيه من غير افراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء او التخيير فان تعلق الخطاب بالافعال فى القصص والاخبار عن الاعمال ليس تعلق الاقتضاء والتخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الايجاب او بدونه وهو الندب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة وقد يجاب بانه لا حاجة الى هذه الزيادة لان قيد الحيثية مراد فالمعنى خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال فى صور النقض من حيث انها افعال المكلفين وهذا ظاهر واعترض بانه غير جامع للاحكام الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب الصلوة وشرطية الطهارة لها ومانعية النجاسة عنها فالتزمه بعضهم وزاد فى التعريف قيداً يعممه ويجعله شاملاً للحكم الوضعى فقال بالاقتضاء او التخيير او الوضع اى وضع الشارع وجعله وانواع الخطاب الوضعى المتفق عليها عند الشافعية ثلثة الخطاب بالسببية وبالشرطية وبالمانعية و اما عندنا فاقسام الحكم بتعلق شئ بشئ على ما هو المذكور فى الكتاب خمسة الحكم بالركنية وبالعلية وبالسببية وبالشرطية وبالمانعية واجاب بعضهم بان الانم

ان

ان خطاب الوضع حكم ونحن لا نسميه حكماً وان اصطلح غيرنا على تسميته حكما فلا مناقشة معه وعليه تغيير التعريف ولو سلم فلا نم خروجها عن الحد فان مرادنا من الاقتضاء والتخيير اعم من الصريح والضمنى وخطاب الوضع من قبيل الضمنى اذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلوة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها فى الصلوة او حرمة الصلوة بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلوة معها او وجوب ازالتها حال الصلوة وكذا فى جميع الاسباب والشروط والموانع وقد يتوهم ان هذا التعميم لا يدفع الاشكال لان فى مثل قولنا الدلوك سبب لوجوب الصلوة حكمين احدهما الحكم بالسببية والثانى وجوب الصلوة عند الدلوك وبهذا التعميم دخل الثانى فى التعريف وليس هو مادة الاشكال وانما هى الاول وهذا التعميم لا يفيد تناوله وهذا غلط منشأه عدم الاحاطة بمعنى الاقتضاء الضمنى فان معناه ان يكون فى الخطاب اقتضاء لكن لا صريحا بل فى ضمنه ومعلوم انه فى ضمن الحكم بكون الدلوك سبباً لوجوب الصلوة اقتضاء اداء الصلوة عند الدلوك قوله ويدخل الاحوال فى الاثبات يعنى المراد بدخل الاحوال فيه كونها معتبرة فى كبرى الدليل الاقترانى الذى يستدل به على مسائل الفقه وملازمة الدليل الاستثنائى واعلم ان جميع مسائل الاصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت او كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا يثبت ذلك الحكم مثلاً اذا استدللت عليها بالشكل الاول فكبرى الشكل الاول هى تلك القضية الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوته القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت واذا استدللت عليها بالملازمة الكلية مع وجود الملزوم فالملازمة الكليه هى تلك القضية الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون ثابتاً لكن القياس دال على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتاً ثم اعلم ان كل دليل من الادلة الشرعية انما يثبت به الحكم اذا كان مشتملاً على شرايط تذكر فى موضعها وذلك ان لا يكون الدليل منسوخاً ولا يكون له معارض مساو او راجح فالقضية المذكورة سواء جعلناها كبرى او ملازمة انما تصدق كلية اذا اشتملت على هذه القيود كذا فى التوضيح قوله سواء كانت محمولات اه واعلم ان احوال الادلة ثلثة اقسام الاول ما يبحث عنها وهو كونها مثبتة للاحكام والثانى ما لا يبحث عنها لكن لها مدخل فى لحوق ما هو مبحوث عنها ككونها عامة او مشتركة او خبر واحد وامثال

قال المصنف فى ... انى اللمع ناقلاً عن شيخ المختصر ان الاشاعرة فى هذا المقام ثلاث فرق منهم من لم يسم الوصفى حكما ومنهم من سماه حكما وزاد فيه الوضع ليتناوله فى الحد ومنهم من سماه حكما وادرجه فيه يجعل الاقتضاء اعم من الشرح

وانما قال على ما هو المذكور فى الكتاب لان بعضهم ابدلوا بالمانعية اكتفاء بالشرطية اذ كل ما هو مانع عن شئ فعدمه شرط لذلك الشئ وقيل يدل كلية ... كون المتعلق علامة

او زيادة قولهم بالاقتضاء او التخيير

ومدلولنا الاصوليون ... هذه القضية الكلية مسئلة من الاصول بل مندرجة فيها كقولنا كلما دل القياس على وجوب شئ كان واجبا الحكم راجعة تحت قولنا كلما دل القياس على ثبوت حكم كان ثابتا

ذلك والثالث ما ليس كذلك ولا يبحث عنه فى هذا العلم لكونها قديمة وغير ذلك
فالقسم الاول يقع محمولا فى القضايا التى هى مسائل هذا العلم والقسم الثانى
يقع اوصافا وقيودا لموضوع تلك القضايا كقولنا الخبر الذى يرويه واحد يوجب
غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام يوجب الحكم
قطعا وقد يقع محمولا فيها نحو النكرة فى سياق النفى عامة وكذلك احوال الاحكام
ثلثة اقسام ايضا الاول ما يكون مبحوثا عنها وهو كون الحكم ثابتا بالادلة و
الثانى ما له مدخل فى لحوق ما هو مبحوث عنها لكونه متعلقا بفعل البالغ او
بفعل الصبى ونحوه والثالث ما لا يكون كذلك فالاول يكون محمولا فى القضايا التى
هى مسائل هذا العلم والثانى يكون اوصافا وقيودا لموضوع القضايا وقد يكون
موضوعا وقد يكون محمولا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد ونحو
العقوبة لا يثبت بالقياس ونحو زكوة الصبى عبادة واما الثالث من القسمين
فبمعزل عن هذا العلم ومسائله واعلم ان القضية المذكورة انما يمكن اثباتها
كلية اذا عرف انواع الحكم وان اى نوع من الاحكام يثبت باى نوع من الادلة
بخصوصية ناشئة ناشئة من الحكم ككون هذا الشئ علة لذلك الشئ فان
هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل
المكلف ككونها عبادة او عقوبة ونحو ذلك فمما يندرج فى كلية تلك القضية
فان الاحكام تختلف باختلاف افعال المكلفين لان العقوبات لا يمكن اثباتها
بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه ومعرفة الاهلية والعوارض
التى تعرض على الاهلية سماوية ومكتسبة مندرجة تحت تلك القضية الكلية
ايضا لاختلاف الاحكام باختلاف المحكوم عليه وبالنظر الى وجود العوارض
وعدمها فيكون تركيب الدليل بطريق الاقترانى هكذا هذا الحكم ثابت لانه
حكم هذا شانه متعلق بفعل هذا شانه وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شانه
ولم توجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم ويدل على ثبوت هذا الحكم قياس
هذا شانه هذا هو الصغرى ثم الكبرى قولنا وكل حكم موصوف بالصفات
المذكورة يدل على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت فهذه القضية الاخيرة
من مسائل اصول الفقه وبطريق الاستثنائى هكذا كلما وجد قياس موصوف
بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه

وجد

وجد القياس الموصوف الى اخره فعلم ان جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت تلك
القضية الكلية التى هى احدى مقدمتى الدليل على مسائل الفقه وهذا القدر
من التوضيح وان كان على التفصيل الا انه يشفى العليل ويروى الغليل قوله والمشهور
فى تعريفه يعنى فى التعريف اللقبى ما ذكره ابن الحاجب وهو العلم بالقواعد التى
يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وعدل
المص عنه ههنا لوجهين احدهما ان المتبادر من القواعد انما هو قواعد العلم على
الاطلاق سواء كانت كبرى الاقترانى او ملازمة الاستثنائى والقاعدة اصطلاحا
قضية كلية من حيث اشتمالها بالقوة على احكام جزئيات موضوعها وتسمى
احكام جزئيات الموضوع من حيث انها احكام فروعا واستخراجها منها تفريعا
لكنه ليس بمستقيم ههنا اذ لا يتوصل بها مطلقا الى ما ذكر لان المراد بالتوصل
كما صرحوا به ضم القواعد الكلية الى الصغرى السهلة الحصول عند الاستدلال
مثلا اذا قلنا الحج واجب لانه مامور الشارع وكل مامور الشارع فهو واجب فقولنا
الحج مامور الشارع هى الصغرى وقولنا كل مامور الشارع واجب هى الكبرى فالقواعد
التى يتوصل بها الى الفقه هى القضايا الكلية التى تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول
عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الاول كما فى المثال المذكور وضم القاعدة
الكلية الى الصغرى السهلة الحصول ليخرج ذلك المط من القوة الى الفعل هو
معنى التوصل بها الى الفقه وكثير من قواعد الاصول كالقواعد المتعلقة بالقيود
والشرايط لا يمكن وقوعها كبرى لا ينتج ذلك المط وهو ظاهر وان اريد بالقواعد
ما يصح ان يقع كبرى خاصة ويندرج علم سائر الاحوال تحت العلم بالقواعد بناء
على ان تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن احوال الادلة التى لا بد منها
فى دلالتها من وجود شرايطها وارتفاع موانعها اذ لو لم يوجد شرايطها اوكانت
اوكان له مانع من الدلالة لم يكن لها دلالة على الاحكام فلم يمكن استنباط
الاحكام منها وتلك القاعدة لما كانت متعلقة باستنباط الاحكام واثباتها
فصدقها كلية كما يتوقف على احوال الادلة يتوقف على احوال الاحكام ايضا
اذ من الاحكام ما لا يمكن اثباتها بالقياس مثل كون الشئ علة لحكم اذ استنباط
الحكم بالقياس الذى هو مساواة الفرع للاصل فى علة الحكم لا يمكن الا بعد
العلم بكون شئ ما علة لحكم الاصل وموجودا فى الفرع فاثبات علية ذلك

الشيء لحكم الاصل ولو كان بالقياس كان دوراً فخلاف المعهود والمتعارف وكفى به
سبباً عن العدول عن التعريف المشهور الوجه الثاني من وجهي العدول ان مفسري
التوصل بضم القاعدة الكلية الى الصغرى السهلة الحصول لتخريج المط الفقهي من
القوة الى الفعل صرحوا بان المراد بالتوصل التوصل القريب المستفاد من الباء
السببية الظاهرة في السبب القريب ومن اطلاق التوصل الى الفقه اذ في البعيد يتوصل
الى الواسطة ومنها الى الفقه وهذا ليس بمستقيم لان الموصل القريب الى المط انما هو
الدليل نفسه لا جزؤه الذي هو القضية فان ايصالها اليه بعيد ولقائل ان يقول
التوصل مشعر بالاعتماد للوصول وهو ههنا الترتيب والترتيب بالحقيقة متعلق
بالقضايا فانها هي التي تقدم بعضها وتؤخر اخرى فالمتوصل بها الى المط هي القضايا التي
تقع اجزاء للدليل ووجه تخصيصها بكبرى الشكل الاول وما هو بمنزلتها انها هي العمدة
في الايصال الى المط كما تقرر في موضعه وبمنزلة الجزء الاخير من الموصل فهي المتوصل به
القريب على ان قولهم بالقضايا التي يتوصل بها الى الفقه توصلاً قريباً دال على ان قرب
توصل تلك القضايا انما يعتبر بالنسبة الى ما عداها من القضايا التي يتوصل بها الى
الفقه لا بالنسبة الى الدليل وغيره قوله ولما كان اصول الفقه باعتبار الاضافة مركبا
وتعريف المركب موقوف يعني من حيث يصح تركيبها مثلاً لا بد في معرفة البيت من معرفة
الارض والجدار والسقف من حيث يصح تاليف البيت منها لا من حيث انها جواهر او
اعراض او نحو ذلك فان قيل ان اريد معرفة المركب بكنهه فلا بد من معرفة مفرداته كذلك
وان اريد معرفته بوجه ما فلا حاجة الى معرفتها اصلاً لجواز تصوره باعتبار عارض
اجيب بان الحصر ممنوع بل المراد معرفته من حيث هو مركب تركيباً خاصاً فلا بد
من معرفة المفردات من حيث يصح تركيبها بوجه خاص فان الباني محتاج الى معرفة اجزاء
البيت من حيث يصح التيامها وما يتعلق بذلك من الاستقامة والاعوجاج ونحو
ذلك لا من حيث انها مركبة او بسيطة او نحو ذلك اذ لا دخل لها في صحة تركيبه منها واصول
الفقه مركب اضافي دال على معنى كذلك فلا بد من معرفة مفرداته من حيث يصح الاضافة
بينهما وترك تعريف الاضافة وان كانت بمنزلة الجزء الصوري لم يقل جزءاً صورياً
لان الاضافة ليست جزءاً من العبارة لا لان الجزء الصوري انما يستعمل في الاجسام
لان الجزء الذي به الشيء بالفعل جزء صوري مطلقاً لاشتهار ان الاضافة ان
كان مضافها اسم المعنى وهو ما دل على شيء باعتبار معنى اي صفة له سواء كان قائما

وفي بعض النسخ ان كان مضافها مشتقا او في معناه تفيد الاختصاص باعتبار ذلك المعنى والا فتفيد مطلقا

بنفسه او بغيره كالمكتوب والمضمر وحاصله المشتق وما في معناه كذا قال المحقق الشريف
في حاشية شرح المختصر وههنا بحث اما اولاً فلان ما ذكر ليس معنى اصطلاحياً لاسم
المعنى لا عند النحوي ولا عند غيره واما ثانياً فلان المكتوب باعتبار ما وضع هو له
لغة قائم بغيره فجعله قائماً بنفسه تكلف بعيد واما ثالثاً فلان المشتق شامل لاسم
الزمان والمكان والالة ولا شيء منها يدل على شيء باعتبار معنى اي صفة له فان الدال
على ذلك الوجه هو اسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة فان اسم المكان مثلاً يدل
على شيء باعتبار المصدر وليس المصدر صفة له وقد يقال يلزم مما ذكر ان يكون العلم
والقدرة والسواد والبياض مثلاً اسم عين والقادر والعالم والقائم والاسود والابيض
اسم معنى تفيد الاختصاص باعتبار ذلك المعنى يعني الصفة الداخلة في مفهوم المضاف
وان كان اسم العين وهو ما ليس كذلك تفيده مطلقاً اي غير مقيد بصفة داخلة في مسمى
اي ليس ما دل على شيء باعتبار معنى
المضاف كذا قال المحقق الشريف وهذا انما يستقيم بان يجعل كل ما يدخل فيه المعنى
وان لم يكن مشتقاً من قبيل اسم المعنى فيصح ما قيل ان اسم العين يفيد الاختصاص
باعتبار مدلوله الالتزامي واسم المعنى باعتبار مدلوله التضمني قوله فالمراد باصول
الفقه ادلة تختص دلالتها بالفقه فيه اشارة الى ان المعتبر في المضاف معناه الاصطلاحي
المنقول اليه كما ان المعتبر في المضاف اليه كذلك مع انه اعتبر فيما سياتي معناه
اللغوي وصرح بان المختار ان لا نقل فيه وهل هذا الا تناقض قوله ولما توقف معرفة
المضاف من حيث هو مضاف على معرفة المضاف اليه فيه انه انما يكون كذلك اذا
كان المقصود تعريف المضاف من حيث هو مضاف وههنا ليس كذلك بل التعريف للمضاف نفسه
قدم تعريف الفقه يعني ان معرفة المضاف من حيث هو مضاف يتوقف على معرفة المضاف
اليه فاذا احتجنا الى التعريف وجب تقديم المضاف اليه على المضاف ولذا قال الامدي
في الاحكام اصول الفقه مؤلف من مضاف ومضاف اليه ولن يعرف المضاف قبل
معرفة المضاف اليه فلا جرم وجب تعريف معنى الفقه اولاً ثم معنى الاصول ثانياً
وان اخره الشيخ ابن الحاجب وصاحب التنقيح نظراً الى الظاهر لان الخفاء ههنا العدم معلومية
ذاتي المضافين لا باعتبار حيثية الاضافة فقدم ما تعريف ما هو مقدم وهو المضاف
قوله هذا التعريف يعني معرفة النفس ما لها وما عليها منقول عن الامام ابي حنيفة
رح وكانه اراد الامام بالمعرفة ههنا الملكة الحاصلة من تتبع القواعد فانه لو سلم
انها في اللغة مطلقة لكن تعلقها ههنا بما بعدها اعني ما لها وما عليها دال على

استغراق جميع احكامها ادلّ دليل واعدل شاهد على التقييد لامتناع معرفة كل مالها
وما عليها الا عن دليل وقوة استنباط وهذا لا يحصل الا بالملكة الحاصلة من تتبع القواعد
ولما ورد انه اذا اريد بمالها وما عليها كل مالها وما عليها لزم ان لا يصدق هذا التعريف
على بعض من هو فقيه بالاجماع لثبوت لا ادرى عنه فى بعض المسائل اجاب عنه بقوله
ولا ينافى ذلك عدم معرفة من هو فقيه بالاجماع بعض الاحكام كمالك رحمه الله فانه نقل
انه رح سئل عن اربعين مسئلة فقال فى ست وثلثين لا ادرى لجواز ان يكون ذلك لتعارض
الادلة اولعدم التمكن من الاجتهاد فى الحال لاستدعائه زمانا وهذا الجواب مبنى على القول
بعدم تجزى الاجتهاد وهو المعتبر عند الاكثرين كما اشار اليه المص فى حواشى شرح المختصر
واراد بالنفس النفس الانسانية مطلقا يعنى سواء كانت الروح الجسمانى الحال فى البدن
كما قال به جمهور اهل السنة او المركب من الروح والبدن واراد بمالها وما عليها احكاما
ما ينتفع او يتضرر دنيوية كانت او اخروية وليس المراد بمعرفة مالها وما عليها تصورهما
ولا التصديق بثبوتهما لظهور ان الفقه ليس عبارة عن تصور الصلوة وغيرها
ولا عن التصديق بوجودهما فى نفس الامر قوله خرج بقيد النفس يعنى اذا اريد بالمعرفة
الملكة الحاصلة من تتبع القواعد وبالنفس النفس الانسانية خرج علم الله تعالى ومعرفة
جبرئيل عليه السلام ولا يخفى ان خروج علم الله تعالى بارادة الملكة الحاصلة من تتبع القواعد
قوله ثم لما كان هذا التعريف متناولا للاعتقاديات كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات
اى الاخلاق الباطنة والعمليات كالصلوة والصوم ونحوهما وكان معرفة مالها وما
عليها من الاعتقاديات هى علم الكلام ومن الوجدانيات هى علم الاخلاق والتصوف كالزهد
والصبر والرضاء وحضور القلب فى الصلوة ونحو ذلك ومن العمليات هى الفقه المصطلح
والمقصود ههنا تعريف الفقه المصطلح اعنى المأخوذ فى اصول الفقه زيد قيد عملا
على قوله مالها وما عليها ليخرج الاعتقاديات والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف
ومن لم يزد ذلك القيد كالامام ابى حنيفة رحمه الله اراد الشمول اى اطلق الفقه على
العلم بمالها وما عليها سواء كان من الاعتقاديات او الوجدانيات او العمليات ثم سمى
الكلام فقها اكبر قوله فان قيل حاصله ان المعرفة اذا قيدت بكونها عن دليل فلا
يتناول فلا يتناول الوجدانيات المدركة بالوجدان حتى يحتاج الى قوله عملا
لاخراجها وحاصل الجواب انك قد عرفت ان المراد بمالها وما عليها فى الوجدانيات
احكامها من الوجوب ونحوه ولا شك انها تدرك بالدليل والثابت بالوجدان

انما هو انفسها كما فى العمليات فان احكامها تعرف بالدليل ووجودها بالحس ولا يخفى
ان ايراد هذا السؤال مما لا مساس له بعد بيان ان المراد بالمعرفة سبب المعرفة الحاصلة
اعنى الملكة الحاصلة من تتبع القواعد نعم يرد على صاحب التنقيح حيث قال فى
التوضيح المراد بالمعرفة ادراك الجزئيات عن دليل كما اشير اليه فى التلويح
وبالجملة كلام المص لا يخلو عن الخبط والاضطراب فى هذا الباب كما لا يخفى على
اولى الالباب قوله خرج به التصورات قيل لم يظهر خروج تصورات الاحكام
بمجرد اضافة العلم الى الحكم لان الاحكام اى النسب التامة كما انه يتعلق بها
التصديق يتعلق بها التصور ايضا كما فى الشاك فانه يتردد فى طرفى النسبة
اى وقوعها ولا وقوعها والتردد فيهما بدون تصورهما محال غايته انه ليس عنده
رجحان لاحدهما واذعان له لكن نقول هذه التصورات خارجة بقوله العلم
بالاحكام المتعارف لان المتبادر فى العرف من قولنا العلم بالحكم التصديق به
قوله خرج به الاحكام العقلية يعنى خرج بقوله الشرعية الاحكام الغير المأخوذة
من الشرع كالاحكام المأخوذة من العقل كالحكم بالتماثل والاختلاف وحدوث
العالم او من الحس كالحكم بحرارة النار او من الوضع والاصطلاح كالحكم برفع
الفاعل وخرج بقوله العملية الاحكام الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية واصلية
كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات كالاخلاق وبقوله عن ادلتها علم الله تعالى
وعلم الرسول وجبرئيل عليهما السلام وعلم المقلد وما علم ضرورة كونها من الدين
ككون الصلوة واجبة وكذا كون الزكوة والصوم واجبين فان ذلك لم يحصل من
ادلتها وقوله فانه ليس من الفقه عندهم مأخوذ من كلام المحقق الشريف فى حاشية
شرح المختصر ولا يخفى ان الانسب بالتعليل ان يقال لانه منها لم تحصل من ادلتها
كما اشرنا اليه انفا وقوله متعلق بالعلم دون الاحكام اشارة الى دفع ما يتوهم ان
قوله من ادلتها متعلق بالاحكام وح لا يخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام الحاصلة
عن ادلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا من الادلة وتقرير الدفع انه متعلق
بالعلم لا بالاحكام اذ الحاصل من الدليل هو العلم بالشئ لا الشئ نفسه ومعنى
حصول العلم من الدليل انه ينظر فى الدليل فيعلم منه الحكم فعلم المقلد وان كان
مستندا الى قول المجتهد المستند الى علمه المستند الى دليل الحكم لكنه لم يحصل
من النظر فى الدليل بالذات بل بالواسطة والمتبادر من العبارة المحصول

اى ادراك الجزئيات عن دليل

واما على القول بتجزى الاجتهاد وهو المعتبر عند الاقلين فلا وقد توقف ابن الحاجب فى مسئلة تجزى الاجتهاد حيث لم يترجح عنده احد الطرفين

قال فى التلويح يجوز ان يريد بالنفس العبد نفسه لان اكثر الاحكام متعلقة باعمال البدن وان يريد النفس الانسانية اذ بها الاعمال ومنها الخطاب واما البدن فالة قال المعرب فى حواشيه يعنى يجوز ان يريد بالنفس العبد المركب من الروح والبدن وان يريد النفس الانسانية يعنى بها الروح الجسمانى الحالة فى البدن فقوله ههنا مطلقا يعم بشمل الوجهين

اى ايراد هذا السؤال منه

منه بالذات فلا شك فى خروج علم المقلد قوله والخلاف كالعلم عن المقتضى والنافى
مثلا قال المحقق الشريف فى حواشى شرح المختصر وبالتفصيلية خرج ما يقال فى
علم الخلاف من ثبوت الوجوب بالمقتضى وانتفائه بالنافى فان المقتضى لثبوت الوجوب
دليل اجمالى وكذا النافى مثلا يقال الصلوة واجبة لان مقتضى ذلك ثابت قيل
الحق ان ذلك لا يفيد علما ما لم يلاحظ الدليل بخصوصه وعلى تقدير الافادة
ليس بالتفصيلية لان ذلك ليس مخصوصا بذلك الحكم ما لم يضف اليه قوله
ههنا ما يبتنى على بناء المجهول لانه يجئ متعديا يقال ابتنيت الدار بمعنى بنيته او
على بناء المعلوم يقال بنى عليه فابتنى عليه غيره من حيث يبتنى عليه وبهذا
القيد خرج ادلة الفقه مثلا من حيث تبتنى على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار
فروع لا اصول وقيد الحيثية لا بد منه فى تعريف الاضافيات الا انه كثيرا ما يحذف
لشهرة امره وانما قال ههنا اى فى مقام بيان المضاف وتعريفه لان له معانى اخر
فى مقام اخر قوله ونقل فى الاصطلاح الى الدليل كما نقل الى الراجح والقاعدة
الكلية والمستصحب هذه اربعة معان اصطلاحية تناسب المعنى اللغوى فان
المرجوع كالمجاز مثلا له نوع ابتناء على الراجح كالحقيقة مبتنية عليها كذا قال
قال المحقق الشريف ويرد عليه انه قد يطلق على معنى خامس فى باب القياس
وهو المقيس عليه فالمناسب ان يتعرض له وكانه اختار مذهب البعض من
ان الاصل هناك يطلق على دليل الحكم او ان اطلاقه على المقيس عليه باعتبار
المعنى اللغوى قوله ان النقل خلاف الاصل بمعنى المستصحب ولا ضرورة فى
العدول عن الاصل اليه الا ولى ولا داعى الى العدول اليه اذ لا يتوقف العدول
على الضرورة بل يكفى كون العدول اولى لان الابتناء كما يشمل الحسى كابتناء
السقف على الجدران وابتناء اعالى الجدار على اساسه واغصان الشجرة على
دوحتها كذلك يشمل الابتناء العقلى كابتناء الحكم على دليله فههنا يحمل على
المعنى اللغوى وبالاضافة الى الفقه الذى هو معنى عقلى يعلم ان الابتناء ههنا
عقلى فيكون اصول الفقه ما يبتنى هو عليه ويستند اليه ولا معنى لمبتنى
العلم ومستنده الا دليله او ما يتوقف عليه دليله من الاجتهاد والترجيح وغيرهما
او بما ذكر من ان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة تدعو اليه لان كونه بمعنى الدليل
يستفاد من الاضافة الى الفقه من غير شمول لغير المقيس يندفع ما يقال ان

المعنى

المعنى العرفى اى الدليل مراد قطعا فاى حاجة الى جعله بالمعنى اللغوى الشامل
للمقيس وغيره فان الحاجة اليه عدم الارتكاب الى محذور الشمول لغير المقصود
قد دفع بالاضافة كما عرفت بقى ههنا شئ وهو ان اصول الفقه على ما فسره
لا يصدق على الفن المخصوص اذ ليس نفس ادلة الفقه بل هو العلم الباحث
عن احوال الادلة الاجمالية قوله واذا حمل على الثانى يكون فيه نقلان اعلم ان ههنا
نقلين الاول الاصول الى الادلة والثانى نقل اصول الفقه الى العلم والارتكاب
الى النقل الثانى من ضرورة الارتكاب الى النقل الاول لاقتضائه خروج مباحث
الترجيح والاجتهاد عنه ولهذا قال المحقق فى شرح المختصر ولو حمل الاصول على
معناه اللغوى حتى يكون معناه ما يستند اليه الفقه سواء كان دليلا له اولا لاشتمل
الاقسام اى اقسام ما تضمنه العلم فلم يحتج الى نقل المركب الاضافى من معناه الاصلى
الى العلمى كما ذهب اليه الجمهور ولناصرهم ان يقول ان المعنى اللغوى يتناول
ما ليس من معلوماته قطعا كالادلة التفصيلية مع ان لفظ اصول الفقه بلا
اضافة العلم اليه يستعمل شايعا ذايعا فى العلم المخصوص بلا قرينة ويفهم السامع
منه ذلك بدونها ولا يختص بتلك المعلومات الا النقل فيجب القول بصيرورته
علما للمعلومات المخصوصة بالغلبة لانها الطريق للنقل نعم يرد على الجمهور
المناقشة بان المصير الى النقل الاول غير محتاج اليه بل يكفى ان يبقى الاصول
على معناه اللغوى ولا يراد به الدليل لا بالنقل ولا بقرينة الاضافة الى الفقه
لانه لا يعتبر بعد النقل الى العلمية فيبقى عبثا فظهر ضعف ما قال المص فى
الوجه الاول وتبين ان الصواب حمل الاصول على معناه اللغوى والمصير
الى نقل اصول الفقه الى معنى العلمى قوله اعلم ان موضوع كل علم ما يبحث فيه
اى فى ذلك العلم لان التعريف لموضوع العلم بحيث ينطبق على كل علم لا
لما هو موضوع كل علم اذ ليس لنا موضوع كذلك فالضمير المجرور راجع
الى العلم لا الى كل علم واحترز بقوله عن اعراضه الذاتية عن موضوع مسئلة
حمل عليه العرض الذاتى لما هو اعم منه من موضوع العلم ولا يريبك فى
شان التعريف ان موضوع العلم قد يكون اشياء متعددة ولا يصدق على
المتعدد انه يبحث فى العلم عن اعراضها الذاتية اذ ليس للجميع عرض ذاتى
بل يبحث عن العرض الذاتى لكل واحد منها اذ ليس معنى كون الموضوع اشياء

متعددة ان جميع فرد للموضوع بل كل واحد منها موضوع للعلم وهذا انسب بالحكم بتعدد
الموضوع قيل تعيين موضوع العلم مرجعه السماع اذ العلم الذي يبحث فيه عن الانسان
يحتمل ان يكون موضوعه المتعجب ويكون الانسان واسطة لعروض الحال المبحوث عنها
في العلم فما لم يسمع من المدون ان موضوعه الانسان لا يعلم الموضوع للعلم قوله يلحقه
لذاته قيل معنى العروض للذات ان لا يكون بينه وبين الذات واسطة في العروض
وذلك يشمل العارض الذي بينه وبين الذات واسطة في الثبوت وعلة اتصاف الذات
بالعارض لاجلها وبايجابها والعارض الذي بينه وبين الذات واسطة في التصديق
وان اردت ان تعرف الواسطة في العروض وفي الثبوت وفي التصديق فارجع الى
شرح الجديد للرسالة الشمسية فانا قد بيناها فيه قوله او لجزئه المساوي له قيد الجزء
بالمساوي لان ما يلحقه لجزئه الاعم وان عده المتاخرون من الاعراض الذاتية
لكنه ليس بصحيح بل الحق ان الاعراض الذاتية ما يلحقه لذاته او لما يساويه سواء
كان ذلك المساوي جزءا له او خارجا عنه ولذا قيد الخارج ايضا بالمساوي قوله الاول
يعني ما يلحقه لذاته كالتكلم للانسان فان لكل من جزئيه دخلا فيه ومثل في التلويح
بالادراك للانسان ويرد عليه ان الانسان عبارة عن الحيوان الناطق على
ما هو المشهور فلحوق الادراك له بواسطة كونه حساسا ناطقا ولا دخل للجوهر
ذي الابعاد والنامي والمتحرك بالارادة في ذلك فيكون منشاؤه الجزء المساوي
لا الذات الا ان يقال انه عبارة عن النفس الناطقه والمراد من الادراك الكليات
وليس المراد من هذا الكلام المناقشة في المثال بل التنبيه على حقيقة الحال
قوله وما سوى ذلك يعني ان المذكورات هي الاعراض الذاتيه ولا يبحث في العلم
الا عنها لان المقصود في العلم بيان احوال موضوعه والاعراض الذاتية للشيء
احواله في الحقيقة كذا ذكر المحقق الشريف في حواشي شرح الرسالة الشمسية
ولا يخفى ان ما ذكره نظرا الى ما اعتبره المتقدمون صحيح مطلقا واما بالنظر
الى ما اعتبره المتاخرون فليس بصحيح اذ العارض لجزء اعم ليس حال الموضوع في
الحقيقة وما سوى هذه المذكورات اعراض غريبة يبحث عنها في العلم لانها في الحقيقة
احوال لاشياء اخر اذ هي بالقياس اليها اعراض ذاتية فيجب ان يبحث عنها
في العلوم الباحثة عن احوال تلك الاشياء مثلا الحركة بالقياس الى الابيض
عرض غريب وبالقياس الى الجسم عرض ذاتي فيبحث عن الحركة في العلم الذي

بان لا يكون الذات سوى العروض

فيه اشارة الى ان لحوق هذا له لذاته غير مسلم — منه

موضوعه

موضوعه الجسم قيل العرض الذاتي ما يختص بذات الشيء ويشمل افراده اما على الاطلاق
كالمثلث من تساوي زواياه الثلث لقائمتين او على سبيل التقابل بان يكون هو مع
ما يقابله شاملين له ويختصان به كالاستقامة والانحناء المفتش بما بينا ول الاستدارة
وغيرها بالقياس الى الخط والانحناء وان كان يوجد في السطوح ايضا لكنه معنى
اخر عند التحقيق وان تشاركا في اطلاق الاسم وفي بعض الوجوه فمن العرض الذاتي
ما يحمل على كلية الموضوع وهو الشامل له على الاطلاق ومنه ما لا يحمل على كلية
الموضوع وهو الذي يشمله على سبيل التقابل اذ ليس شيء من هذين المتقابلين
محمولا على كلية الموضوع بل على بعضه لكن ينبغي ان لا يحتاج الموضوع في عروضه
الى ان يصير نوعا معينا متهيئا لقبوله كالجسم فانه لا يحتاج في عروض الحركة و
السكون له الى ان يصير نوعا معينا من الانواع التي تحته فكل واحد من الحركة
والسكون من الاعراض الذاتية الشاملة للجسم على سبيل التقابل بخلاف الضحك
فان الجسم بل الحيوان يحتاج في عروضه له الى ان يصير انسانا فهو من الاعراض
الغريبة لهما وايضا ليس اللاحق بتوسط الجزء الاعم عرضا ذاتيا يبحث عنه في العلم
لان الاعراض اللاحقه بواسطة الجزء الاعم تعم الموضوع وغيره فلا تكون من
الاثار المطلوبة له لان كل شيء له استعداد مخصوص به فهو بذلك الاستعداد طالب
لاثاره واعراض معينة هي المسماة بالاثار المطلوبة له ولا شك انها تكون مختصة
لا عامة شاملة له ولغيره والمبحوث عنه في العلم هو الاثار المطلوبة اذ المقصود
فيه معرفة حال الموضوع كالانسان مثلا من حيث انه انسان واللاحق بتوسط
الجزء الاعم كالحيوان ليس من احوال الانسان واحكامه بل من احوال الحيوان فلا يبحث
عنه فيه من احوال الحيوان فلا يبحث عنه فيه بل من علم الحيوان ان دون له علم وايضا
لو جعل اللاحق بتوسط الجزء الاعم من الاعراض الذاتية التي يبحث عنها في العلم
يلزم اختلاط مسائل العلم الاعلى بمسائل العلم الادنى اذا كان ذلك الاعم موضوعا
لعلم كما في الكرة مطلقا والكرة المتحركه والحاصل ان المقصود في كل علم من العلوم
المدونة بيان احوال موضوعه اعني احواله التي توجد فيه ولا توجد في غيره ولا
يكون وجودها فيه بتوسط نوع مندرج تحته فان ما يوجد في غيره لا يكون من
احواله حقيقة بل من احوال ما هو اعم منه والذي يوجد فيه فقط لكنه لا يستعد
لعروضه ما لم يصر نوعا مخصوصا من انواعه كان من احوال ذلك النوع لا من

احواله الحقيقية فحق هذين الحالين ان يبحث عنهما فى علمين موضوعهما ذلك الاعم
والاخص وقد يقيد اللاحق بواسطة الجزء الاعم بما يخصصه بالموضوع فلا يبعد
عده من اعراضه الذاتية كل البعد بخلاف ما يلحق بسبب الخارج الاعم فانه وان
امكن ان يقيد بما يخصصه لكن بعده عن الذات اكثر من بعد ما يلحق لجزئه الاعم
فيبعد عده من الاعراض الذاتيه قوله والمراد بالبحث يعنى ان المراد بالبحث عن
الاعراض الذاتية حملها على موضع العلم بان يجعل موضوع العلم بعينه موضوع
المسائل ويثبت له ما هو عرض ذاتى له اما مطلقا غير مقيد نحو الدليل السمعى
يثبت الحكم الشرعى ومقيدا بعرض ذاتى نحو الدليل المأول يفيد الظن او حملها على
نوع الموضوع بان يجعل نوعه موضوع مسئلة ويثبت له ما هو عرض ذاتى له
اما مطلقا نحو الامر يفيد الوجوب او مقيدا نحو الامر المقارن بقرينة الاباحة وقيل
او يثبت ما يعرضه لامر اعم بشرط ان لا يتجاوز فى العموم عن الموضوع صرح به
نافذ التنزيل نحو كل مسكر حرام او حملها على عرض ذاتى له بان يجعل عرض ذاتى له
موضوع مسئلة ويثبت له ما هو عرض ذاتى له اما مطلقا نحو الخاص يوجب الحكم
قطعا او مقيدا نحو الخاص المأول يفيد الظن او حملها على نوعه اما مطلقا نحو المطلق
يوجب الحكم مطلقا او مقيدا نحو المطلق المقارن بما يوجب حمله على المقيد يوجب
الحكم مقيدا ومما ذكر علم ان كلا من الموضوع ونوعه والعرض الذاتى ونوعه قد يؤخذ
مطلقا وقد يؤخذ مقيدا بقيد قوله فقيل انه الادلة والاجتهاد والترجيح نظرا
الى الظاهر كذا قال المحقق الشريف يعنى لم ينظروا فى حقيقة تلك الاحوال حتى يجدون
ان تلك الاحوال راجعة الى احوال الادلة بل نظروا فى ظاهر الاحوال ويجدونها
احوالا للترجيح والاجتهاد وجعلوا موضوع العلم الادلة والاجتهاد والترجيح لا يقال
ان الاجتهاد عرض فكيف يكون جزءا من الموضوع لانا نقول العلوم الالية قد
يكون موضوعها العمل فيبحث عن كيفيته مع ان الغرض منها حصول العمل فى
الخارج على ما ينبغى قوله وقال صاحب الاحكام انه الادلة الاربعة من حيث
يستنبط عنها الاحكام ولا يبحث فيه عن احوال الاحكام بل انما يحتاج الى تصورها
ليتمكن من اثباتها ونفيها قال العلامة التفتازانى وظنى انه لا خلاف فى المعنى لان
من جعل الموضوع الادلة جعل المباحث المتعلقة بالاحكام من حيث الثبوت
راجعة الى احوال الادلة من حيث الاثبات تقليلا لكثرة الموضوع فانه اليق بوحدة

العلم من الوحدة بالجهات والحيثيات كما جعل المباحث المتعلقة بالادلة من حيث
الاثبات راجعة الى الاحكام من حيث الثبوت من جعل الموضوع الاحكام ومن
جعل الموضوع كلا الامرين حاول التوضيح والتفصيل قوله الادلة والاحكام يعنى
ان موضوع اصول الفقه الادلة والاحكام كما ذهب اليه صاحب التنقيح وذلك
لان جميع مباحثه راجعة الى اثبات اعراض ذاتية للادلة والاحكام من حيث
اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة بمعنى ان جميع محمولات مسائل
هذا الفن هو الاثبات والثبوت وماله نفع ودخل فى ذلك فيكون موضوعه الادلة
والاحكام اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة قال المحقق الشريف هذا
مردود بان البحث عن الحكم راجع الى البحث عن الدليل السمعى ولا يخفى ان هذا الرد مردود
لانه يمكن ان يرجع حال الادلة ايضا الى حال الاحكام فان قولنا الكتاب القطعى
الدلالة يثبت به الفرضية فى قوة ان الفرضية تثبت بالكتاب القطعى فباعتبار
الارجاع لا يستقيم تعيين الادلة للموضوعية فلا بد من اعتبار الظاهر وجعل
الموضوع مجموع الادلة والاحكام قوله لان موضوع العلم اه ما ذكره المص فى هذا
المقام حاصل البحث الاول من المباحث الثلاثة التى اوردها صاحب التنقيح فى
التوضيح على ما ذكره المص فى حواشى التلويح قوله فموضوعه كلا المضافين كاصول
الفقه فان البحث فيه عن اثبات الادلة للاحكام والاحوال التى لها دخل فى ذلك
بعضها ناش عن الدليل كالعموم والاشتراك والتواتر وبعضها عن الحكم ككونه عبادة
او عقوبة فموضوعه الادلة والاحكام جميعا قوله كان المعتبر فى اتحادها اتحاد كل
من الجزئين اذ هى كما تتحد باتحاد موضوعاتها كذلك تتحد باتحاد محمولاتها قوله والا
فلا يتعدد اى وان لم تكن المحمولات راجعة الى الاضافة المخصوصة فلا يتعدد
الموضوع بل يكون واحدا كما فى الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمته
وغير ذلك فان وجوب الفعل من حيث هو وجوب ليس اضافة لا بين الفعل
والفاعل بل صفة للاضافة كحسن المعاملة بين المعاملين ولا بين فعل المكلف
والدليل اذ لا يتوقف تعقل الوجوب على تعقل الدليل بل التيقن به كما لا يتوقف
وجود زيد على تعقل موجده كذا قيل قوله واما اتحاد العلم على ذلك التقدير
اى على تقدير رجوع المحمولات الى تلك الاضافة فلان ماخذ الفصل وهو
البحث عن الاعراض الذاتية بمعنى حملها على موضوع العلم قوله فلانه لو تعدد

فى حواشى على شرح المختصر

فى حواشيه على التلويح على ما نقل عنه

اى الموضوع على انتفاء ذلك التقدير فاما ان يتعدد بلا اشتراك الموضوعات
الموضوعات فى جامع اويتعدد باشتراكها فى جامع ذاتى اوعرضى والاقسام كلها
باطلة بعضها اتفاقا وبعضها عند المحققين قوله بل فى الانتساب اليها اى فى
كونها منسوبة الى الصحة الخاصة التى هى الغاية فى ذلك العلم كذا فى التلويح قوله
ان مجرد تنوعها اذالم يرجع اه قال فى حواشيه على التلويح ان تنوع الاعراض
انما يقتضى اختلاف العلم اذا لم تشترك فى جنس هو المقصود بالبحث كاحوال
الكلمة المبحوث عنها فى النحو والصرف والاشتقاق واما اذا اشتركت فيه كالرفع
والنصب والجر والجزم المشاركة فى الاعراب فيجب الاتحاد قوله هذا تحقيق كلام
صاحب التنقيح بحيث يندفع عنه اعتراضات التلويح قال صاحب التنقيح قد ذكروا
ان العلم الواحد قد يكون له اكثر من موضوع واحد كالطب يبحث فيه عن احوال
بدن الانسان وعن الادوية ونحوها وهذا غير صحيح والتحقيق فيه ان المبحوث
عنه فى علم ان كان اضافة شىء الى اخر كما ان فى الاصول يبحث عن اثبات الادلة
الحكم وفى المنطق يبحث فيه عن ايصال تصور وتصديق الى تصور وتصديق وقد يكون
بعض العوارض التى لها مدخل فى المبحوث عنه ناشئة عن احد المضافين وبعضها
عن الاخر فموضوع هذا العلم كلا المضافين وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة
لا يكون موضوع العلم اشياء كثيرة لان اتحاد العلم واختلافه انما هو باتحاد
المعلومات اى المسائل واختلافها فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم
وان اريد بالعلم الواحد ما وقع الاصطلاح على انه واحد من غير رعاية معنى
يوجب الوحدة فلا اعتبار به على ان لكل احد ان يصطلح على ان الفقه و
الهندسة علم واحد وموضوعه شيئان فعل المكلف والمقدار وما اوردوا
من النظير وهو بدن الانسان والادوية فجوابه ان البحث فى الادوية انما هو
من حيث ان بدن الانسان يصح ببعضها ويمرض ببعضها فالموضوع للجميع
بدن الانسان قال صاحب التلويح فيه نظر لانه ان اريد باختلاف المسائل
مجرد تكثرها فلا نسلم انه يوجب اختلاف العلم وظاهر ان مسائل العلم الواحد
كثيرة البتة وان اريد عدم تناسبها فلا نسلم ان مجرد تكثر الموضوعات متناسبة
والقوم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعا لعلم واحد بشرط
تناسبها ووجه التناسب اشتراكها فى ذاتى كالخط والسطح والجسم التعليمى

للهندسة فانها تتشارك فى جنسها وهو المقدار اعنى الكم المتصل القار الذات
او فى عرضى كبدن الانسان واجزائه والاغذية والادوية والاركان والامزجة و
غير ذلك اذا جعلت موضوعات الطب فانها تتشارك فى كونها منسوبة الى الصحة
التى هى الغاية فى ذلك العلم فعلم انهم لم يهملوا رعاية معنى يوجب الوحدة وليس
لاحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار
ثم انه فيما اورد من المثالين مناقض نفسه لان موضوع الاصول اشياء كثيرة
اذ محمولات مسائله ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل بل للكتاب والسنة
والاجماع والقياس على الانفراد او التشارك بين اثنين او اكثر وكذا التصور و
التصديق للمنطق انتهى وحاصل اندفاع الاعتراض بالترديد انا نختار ان
المراد عدم تناسبها لكن لا مطلقا بل تناسبا تاما معتدا به وذلك لا يحصل
الا بتماثل محمولاتها ان اتحد الموضوع او كان المبحوث عنه الاضافة عن تعدد
حتى اذا تعدد ولم يكن المبحوث عنه الاضافة لا يحصل ذلك التناسب اذ لا يوجد
اشتراك المسائل فى واحد من الجزئين الموضوع والمحمول فيختلف العلم ضرورة
وهو معنى قوله فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم واما الاعتراض بالتزام
المناقضة فانه قائل بان الادلة موضوع الاصول كالاحكام مع ان كلا منهما
امور متعددة ولا اضافة بينهما وكذا التصور والتصديق فانه قائل بانهما
موضوع المنطق مع اثبات الاضافة بينهما فمغالطة تجرى فى جميع موضوعات
العلوم فيقال مثلا لا يجوز ان يكون الكلمة موضوع النحو لان محمولات مسائله
ليست اعراضا ذاتية لمفهومها بل لما صدق عليه وهو غير متناه والموضوع يجب
ان يكون متناهيا مضبوطا وكذا الحال فى البواقى وحلها انها من باب اشتباه العارض
بالمعروض والتباس الكلى بجزئياته فان الموضوع معروض لمفهوم وهو نفس
الطبيعة الموجودة فى ضمن جزئيات غير متناهية فموضوع الاصول الدليل
الشرعى الشامل لكل من الاربعة وموضوع المنطق المعلوم الشامل للتصور
والتصديق والعرض الذاتى حقيقة للاول وهو اثبات الحكم الشرعى والثانى
الايصال الى المجهول واما تفاصيل الاحوال الواقعة محمولات المسائل فيهما
فراجعة الى الاثبات والايصال كذا قال المص فى حواشى التلويح ولا يخفى ان
ما ذكره من الحل يستدعى ان يكون العرض الذاتى فى كل من العلمين امرا واحدا

اى الاخلاط الاربعة وقيل العناصر الاربعة وكيفياتها منه

يوجب ذلك فلا يلزم لزوم تكثر الموضوعات صح

ولقد تصلف المص فى حواشيه على التلويح حيث قال
بعد بيان ان المباحث التى اوردها صاحب التنقيح
ونعم ما قال انه لتدقيق ما استخرجها ابن سينا وان
بسط الكلام فى الكتب فى الشفاء ولا يخفى على المتتبع
التصنيف ان هذا التدقيق وان طلب على كافى المص
لكن الفضل للمتقدم والوقوف على مرامه وجد وفى
توجيه كلامه بالتحقيق تدبر منه

وان يكون خصوصيات الاعراض المبحوث عنها اعراضاً غريبة ولا يلتزمه
احد وقد اجاب المحقق الفنارى عن النظر المذكور بان المراد عدم المناسبة
التامة الضابطة للكثرة عند الفهم فبيان اللزوم ان جهة البحث مع جهة الوحدة
الضابطة للمسائل الرابطة للموضوعات بها يوجب ملاحظتها فى كل مسئلة والربط
هو المراد وفيه انه مع تكلفه اذا كان المراد بالاضافة مجرد الربط لم يرد اعتراض
صاحب التنقيح على القوم لانهم ايضاً اعتبروا الربط ولاحظوا جهة الوحدة
فيما جوزوا من تعدد الموضوع قوله كل حكمة ومصلحة تترتب على فعل تسمى غاية
قيل يشير بهذا التفصيل وبيان مغايرة الغاية والفائدة للغرض والعلة
الغائية الى دفع توهم استلزام كون الافعال الاختيارية ذا فائدة وغاية كونها
معللة بالاغراض مع ان هذا مناف لما تقرر عند الاشاعرة من كون افعاله
تعالى اختيارية غير معللة بالاغراض وفائدة من حيث ترتبها عليه فيختلفان
اعتباراً ويعمان الافعال الاختيارية وغيرها ويعلم من هذا مادة افتراق الغاية
والفائدة من الغرض لان الغرض لا يكون الا فى الفعل الاختيارى واما الغرض
ويسمى علة غائية ايضاً فهو ما لاجله اقدام الفاعل على فعله قيل تفسير الغرض
بهذا غير ملايم فانك اذا تاملت علمت ان هذا فى الحقيقة تفسير للعلة الغائية فالمناسب
ان يقال الغرض ما يكون مقصوداً من الفعل وقيل الحق ان العلة الغائية هى
الحصول الذهنى والغرض هو الحصول الخارجى وفيه انه يشكل بالموجودات الذهنية
اللهم الا ان يراد بالوجود الخارجى الوجود الاصيل اعنى وجود الاشياء فى
انفسها والعلة لعليته فلا يوجد فى افعال الله تعالى السر فيه ان القوم قد صرحوا
بان العلة الغائية علة لعلية العلة الفاعلية فيلزم كون عليته تعالى معلولة للعلة
الغائية فيلزم استكماله تعالى بالغير وهذا هو المراد من كلام القدماء ان افعاله
تعالى لا تعلل بالاغراض والا يلزم استكماله بالغير والمتاخرون حملوه على غير
ذلك فاشكل الامر عليهم قوله فاعلم ان فائدة الاصول وغايته معرفة الاحكام
الربانية وهى سبب الفوز بالسعادة الدينية والدنيوية وقيل فائدته العلم
بكيفية استنباط الاحكام عن الادلة التفصيلية ومالهما واحد وقال المص
فى حواشى شرح المختصرات فائدته بالنظر الى المجتهد معرفة احكام الله تعالى
بطريق الاستنباط وبالنظر الى المقلد معرفتها بسهولة معرفة احكامه تعالى

التى استنبطها المجتهد قوله فالغرض المقصود فى الفن لا من الفن والفرق ان الاول
يشمل المقصود الاصلى وغيره بخلاف الثانى فان المقصود من هذا الفن معرفة
الاحكام الربانية التى تحصل فى المقصدين واما احوال الاستنباط وما يتعلق
به فهو من تتمات هذا الفن وليست بمقصودة من هذا الفن وان كانت مقصودة
فى هذا الفن او نقول اخص المقاصد من الكتاب لا فى الكتاب لان المقصود فيه المقدمة
ايضا لا منه وهذا ظاهر قوله وجه الضبط ان الدليل يعنى الشرعى اما وحى وهو فى
الاصل الكلام الخفى ثم نقل الى الكلام المخصوص او غيره والوحى اما متلو فى الجملة
ومعنى كونه متلواً ان يكون منوطاً بتلاوته احكام مثل وجوبها فى الصلوة وحرمتها
على الجنب والحايض وقيل ان يتعلق بنظمه الاعجاز وجواز الصلوة وحرمة القراءة
على الجنب والحايض وقيل ان يظهر ما هو مكتوب فى اللوح المحفوظ ومتعبد به
لا يجوز لجبرئيل ولا للرسول عليهما السلام ولا لغيرهما تغييره وتبديله بما يفيد
فائدته لكونه معجزاً او متحدثى به وقيل تلاوة جبرئيل عليه السلام على الرسول الله
صلى الله عليه وسلم وتلاوة الرسول عليه السلام على الامة فالكتاب والا اى
وان لم يكن الوحى متلواً فالسنة ولا يخفى انه لا يتناول السنة الفعلية الا ان
يمنع اختصاص الوحى بالكلام ولذا فسر المص كلام التلويح فى حواشيه والا
فالسنة بقوله اى وان لم يكن الوحى متلوا سواء كان لفظاً او لا فيدخل فيها
فعل الرسول وتقريره كالحديث وغير الوحى ان كان قول كل مجتهد فى عصر
فالاجماع والا فالقياس والمراد بقول كل مجتهد الكلام النفسى لا النطقى وقيل
القول حقيقة او حكماً فيتناول قول البعض وسكوت الباقى او قول البعض وعمل
الباقى ولا يخفى ان قوله والا فالقياس مرسل وفى التحقيق وجه الضبط الدليل
الشرعى اما ان يكون وارداً من جهة الرسول او لم يكن والاول ان كان متلواً فهو
الكتاب وان لم يكن فهو السنة والثانى ان شرط فيه عصمة من صدر منه عن الخطاء
فهو الاجماع وان لم يشترط فهو القياس لكن الاولى ان يضاف ذلك الى الاستقراء
الصحيح لان الدلائل الموجبة للاصالة لم تقم الا على هذه الاربعة لا ان العقل
يوجب حصرها على الاربعة قوله واما شرايع من قبلنا جواب عما يرد على الحصر
من انه كيف يثبت الانحصار فى هذه الاربعة وكثير من الاحكام يثبت بشرايع
من قبلنا وبالعرف وبتعامل الناس واستصحاب الحال والتعامى والالهام

فلا يشكل بمنسوخ التلاوة الباقى الحكم

مطلقا عند الحنفية ومن غير رجوع بعض علماء الشافعية

ويدخل فيها اقوال النبى عليه السلام وافعاله

اى التامة اسماً ومعنى وحكماً او غير التامة

كما فى الجامع الكبير والزيادات

والاخذ بالاحتياط والقرعة وبشهادة القلب وبالتحرى وبالعلل وبالاسباب
والشروط التى فى معنى العلل وبالقواعد الكلية واصول الابواب واثار الصحابة
وكبار التابعين الذين زاحموهم فى الفتوى فكلها خارجة عن هذه الاربعة وتقرير
الجواب انا لانسلم انها خارجة عنها بل كلها راجعة الى هذه الاربعة اما شرايع من
قبلنا فبعضها راجع الى الكتاب اذا قصه الله تعالى بلا انكار وبعضها الى السنة اذا
قصه الرسول عليه السلام بلا انكار لما انها صارت شريعة لنا والعرف والتعامل
ملحقان بالاجماع العملى والاستصحاب عمل بحكم ثبت بالكتاب او السنة او الاجماع
او القياس والتحرى عمل باحد الاربعة قال الله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله نزلت
فيمن اشتبهت عليهم القبلة في حال الظلماء لعدم الدليل وقال عليه السلام فليتحر الصواب واجمعت الامة
على جواز التحرى عند الحاجة وورد فيه السنة والاثار والعمل بالظاهر والاظهر
عمل بالاستصحاب والاخذ بالاحتياط عمل بالاقوى من الدلائل الاربعة او بقوله
عليه السلام دع ما يريبك والقرعة لتطييب القلب عمل بالسنة او الاجماع وشهادة
القلب عمل بالسنة لانه عليه السلام قال لوابصة استفت قلبك والعلل وما فى
معناها ملحقة بالقياس واثار الصحابة وكبار التابعين عمل بشبهة الحديث يعنى
بشبهة كونها من الحديث لاحتمال سماع الصحابة عنه عليه السلام وسماع التابعين
عنهم او عمل بقوله عليه السلام اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم قوله عليه
السلام خير القرون قرنى الذى انا فيهم ثم الذين يلونهم الحديث **قوله** مرتب على اربعة
اركان لبيان احوال الادلة الاربعة الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس تقديما
للاقدم بالذات والشرف **قوله** الركن الاول فى الكتاب هو فى اللغة اسم للمكتوب ثم غلب
فى عرف الشرع على كتاب الله تعالى المثبت فى المصاحف كما غلب فى عرف اهل العربية
على كتاب سيبويه كذا فى التلويح قيل ما هو اسم للمكتوب لغة ليس مع اللام
وكذا الغالب فى عرف الشرع بخلاف الغالب فى العربية فانه مع اللام صار
اسما لكتاب سيبويه والكتاب كان غالبا ايضا على التوراة **قوله** يطلق عند الاصوليين
على الكل والكلى المشترك اه عدل عما ذكر فى التلويح من انه يطلق عندهم على
المجموع وعلى كل جزء منه لان قوله وعلى كل جزء منه يتناول بعمومه كل حرف من حروف
المبانى ولا يطلق عليه القران عندهم كما سيأتى لان بحثهم عنه من حيث كونه
دليلا وهو الجزء لم يقل لانهم انما يبحثون عنه من حيث انه دليل على الحكم وذلك

اي ما لا يريبك

ابة

ابة انه لا بمجموع القران كما فى التلويح لانه لا يطابق الدعوى لوجوه الاول انه تعرض
فى الدعوى للاطلاق على المجموع ولم يتعرض له فى الدليل الثانى ان الجزء فى الدعوى
يتناول حروف المبانى كما عرفت وقوله من حيث انه دليل على الحكم لا يطابقه اذ لا
دلالة له فيها الثالث ان الخصوص المستفاد من قوله وذلك ابة ابة لا يطابق عموم
قوله وعلى كل جزء منه ويمكن ان يقال ان المراد بقوله صاحب التلويح منه وعلى كل جزء على كل جزء يدل على
الحكم كما يفهم من التعليل ثم دليلية كل جزء تستلزم دليلية الكل ولظهوره لم يتعرض
له فى الدليل غايته ان دليلية الكل بالنسبة الى كل المدلولات بخلاف دليلية
الجزء فانه لا يستلزم دليلية كل جزء واما قوله لا بمجموع القران فمعناه لا بمجموعه
فقط وبهذا يندفع عدم انطباق الدليل على الدعوى بناء على انه تعرض فى الدعوى
لاطلاقه على المجموع ولم يذكر فى الدليل ولان الخصوص المستفاد من قوله وذلك
ابة ابة لا يطابق عموم قوله وعلى كل جزء منه على ان الاطلاق على المجموع مقرر
عند الكل فلا وجه للعدول كما يشهد به العدول **قوله** مختصة بها الاختصاص
بمجموع الصفات ليس مختصا بها كذا قيل فالمراد اشتراك المجموع واختصاصه
الا ان اشتراك المجموع يقتضى اشتراك كل واحد **قوله** لان الكتبة يعنى فى المصاحف
الكثيرة والنقل متواترا فلا يرد انهما كانا فى زمانه عليه السلام **قوله** وبعضهم
الانزال والكتبة والنقل الخ ما ذكر من الدليل لا يقتضى اعتبار الانزال الا ان
يقال النقل من حيث انه منزل **قوله** مع كونه غير بين لان كون القران للاعجاز مما
لا يعرف مفهومه الا الافراد من العلماء فلا يكون بينا ليس شاملا لكل جزء اذ
المعجزات هو السورة او مقدارها اخذا من قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله والاعجاز
عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته والاتيان بمثله من اعجزته جعلته
عاجزا ولهذا اختلفوا فى جهة اعجاز القران مع الاتفاق على كونه معجزا فقيل انه ببلاغته
وقيل باخباره عن المغيبات وقيل باسلوبه وقيل بصرف العقول عن المعارضة
والصحيح ان اعجاز كلام الله تعالى هو كونه فى غاية البلاغة ونهاية الفصاحة **قوله**
واقتصر بعضهم وهو صاحب التنقيح على ذكر النقل فى المصاحف تواترا لحصول
الاحتراز بذلك عن جميع ما عدا القران لان سائر الكتب السماوية وغيرها والاحاديث
النبوية والالهية ومنسوخ التلاوة لا ينقل شيء منها بين دفتى المصحف والقراءات
الشاذة لم تنقل بطريق التواتر واما التسمية التى فى اوائل السور فالمشهور على

لكل واحد لان غير الاعجاز من تلك الصفات
صح

قيل اعجاز القران عرضى لا ذاتى لان الاعجاز
من الصفات اللازمة للنظم باعتبار افادته
المعنى وقيل ان معنى القران نفسه معجز لان
الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر

المورد صاحب التلويح منه

ماهو المذكور فى كثير من كتب المتقدمين من مذهب ابى حنيفة رحمه الله انها ليست
من القران قوله واورد انه ان خصص بالكل يعنى ان خصص النقل فى المصاحف
بالكل لايوافق غرض الاصول وهو تعريف القران الذى هو دليل فى الفقه اذ
المناسب لغرضه البعض اذ الاستدلال انما هو بالبعض لا الكل ولا بما يشمل
الكل والبعض وان ابقى على عمومه يدخل فيما نقل فى المصاحف الحرف والكلمة
والحركة والسكون بل كلمتان نحويته بل ثلث كلمات نحو ولله ولايسمى قرانا فى العرف
يعنى لاعند الاصوليين ولاعند الفقهاء لعدم تعلق غرضهم بها وان عدها القراء
وان خص بالكلام التام يخرج مركب ليس بتام مع انه يسمى قرانا ويحرم مسه
على المحدث وتلاوته على الجنب واقول لا اريد بعض منه دال على المعنى وقيل اريد
بعض قصد نقله وهو ماله اختصاص بالله تعالى ولا يشترك بينه وبين العباد
فيخرج حروف المبانى من القران وهى احد اقسام الكلمة وما فوقها من القران وهذا
هو الموافق لغرض الاصولى وذلك لان بحثه عن الاحوال الكتاب والسنة وغيرهما
ليس الا من حيث كونها دليلا شرعيا كما تقرر والدليل عندهم ما يمكن التوصل
بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى وقد عرفت فيما مر وبالجملة هو ما يشتمل على
وجه الدلالة وهو ما لاجله لزمت النتيجه المقدمتين ككون العالم دليلا على الصانع
باشتماله على الحدوث وهو هنا قد يكون كلمة اسما او فعلا او حرفا او كلمتين فصاعدا
وقد يجاب عن اصل الايراد بان المراد تعيين القران الذى هو مناط الاحكام
فاذن يكون المراد بالبعض ما يكون مناطا لحكم من الاحكام الشرعية من حرمة
مسه وتلاوته على الجنب ولا يخفى ان هذا انما يناسب عرف الفقهاء واما على
مذهب الاصوليين فالاقرب ان يراد كل جزء يدل على الحكم قوله ويدل على صحة
ما قررنا ان الامام شمس الائمة السرخسى بعد ما وافق الفقهاء فى كتب الفقهية
يعنى فيما ذكر فى المبسوط وغيره وكفى به قدوة قوله ان كل كلمة من القران قران حقيقة
لا حكما ولا عرفا قيل اذا قراء اية قصيرة هى كلمة واحدة نحو قوله تعالى مدهامتان
او حرف واحد نحو قوله تعالى ص ق ن فان هذه ايات القران اختلف المشايخ فيها
فعلم ان ذلك يسمى قرانا فى عرف البعض للامر بقراءة القران قوله وقد اخترنا هنا
تعريف يوافق الغرض اه واختار المحقق الفنارى فى تعريفه ما هو اللايق
حيث قال هو كلام الله المعتبر من حيث تحقق نزول نظمه العربى وما هو معناه

لان الكل من حيث هو كل ليس دليله

المراد

المراد عند الله تعالى على رسولنا واحترز بقوله كلام الله عن كلام غيره وبقوله المعتبر
عن قولنا الحمد لله رب العالمين المستعمل لا على انه كلام الله تعالى فانه ليس بقران ح وبقوله
من حيث تحقق نزول نظمه العربى عن القراءات الشاذة التى منها قراءة ابى وابن مسعود
بانفرادهما وعن المنسوخ تلاوته بقى حكمه اولا وعن البسملة التى فى غير النمل اذ لم يتحقق
نزول نظمه على انه كلام الله وبقوله نظمه العربى ليدخل القراءة بالفارسية على قول
من يجوزها فان تحقق النزول فيها باعتبار نظمه العربى الذى قام الفارسى مقامه
بدليل لاح لابى حنيفة وبقوله وما هو معناه المراد عند الله ليدخل ما لم يتحقق او
لم يتواتر معناه بالمفسر به عند الناس كالمتشابهات والمبينات لا بالحكم او
الدليل القطعى وبقوله على رسولنا عن الكتب المنزلة على الانبياء الاخر ثم
قال وهذا التعريف اولى مما قيل هو المنزل على رسولنا المكتوب فى المصاحف
المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة ومما قيل هو الكلام المنزل للاعجاز بسورة
منه ومما قيل ما نقل الينا بين دفتى المصاحف تواترا وذلك من وجوه الاول
خروج الحمد لله رب العالمين لا على انه كلام الله منه لا منها الا بالعناية الثانى عدم
ذكر المصحف فيه فلا يرد الدور ولا يحتاج الى دفعه بما ذكر الثالث تناوله القراءة
بالفارسية على ما هو مذهب الامام الاعظم بلا جمع بين الحقيقة والمجاز كان
يقال المراد بالمنزل والمكتوب والمنقول اعم مما هو كذلك حقيقة او حكما الرابع
عدم تناوله القران بالمعنى القايم بذات الله تعالى فان الكلام ما تركب من كلمتين
والكلمة لفظ بخلاف قولهم المنزل على رسولنا والمنقول الينا والمكتوب فى المصاحف
فان الشيخ الامام سيف الدين الابهرى ذكر فى شرح مختصر ابن الحاجب ان المراد
ما تعلق به النزول والكتب والقراءة والنقل فيتناول المعنى القايم بذاته تعالى
قوله وهو اللفظ الموضوع يعنى ان المراد بالنظم هو اللفظ الموضوع لمعنى
مفردا كان او مركبا وفى ذكر النظم دون اللفظ الذى معناه الرمى رعاية للادب
وتعظيم للقران لان النظم يدل على حسن الترتيب فى نفس الجواهر وفيه تشبيه
كلمات القران بانفس الجواهر فى المرغوبية فان ترتيب الحروف والكلمات الذى
اعتبر فيه الاستعارة يعنى استعارة ترتيب نفس الجواهر لترتيب الحروف
والكلمات القرانية فتكون مصرحة قيل يجوز ان تعتبر مكنية بان يشبه الحروف
والكلمات القرانية باللآلى ويثبت النظم لها تخييلا وعلى التقديرين فى الاستعا

كما اول برهان الكشف الكبير

لطافة من حيث انه جعلت الحروف والكلمات بمنزلة اللالى كيف لا يكون لمعنى
يعني ان المراد بالنظم اللفظ الموضوع لمعنى لا اللفظ المهمل اذ المعتبر فيه ترتيب
الحروف والكلمات التي فيه استعارة لطيفة وذلك لا يكون الا في اللفظ الموضوع
قوله خرج به النظم الغير المنزل يعني به غير الكتب السماوية وقيل يخرج به الكلام
النفسي وفيه نظر قوله على غيره من الانبياء كالتورية والانجيل وغيرهما قوله
من منسوخ التلاوة سواء بقي حكمه مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما
البتة نكالا من الله او لم يبق كما قيل ان سورة الاحزاب كانت بقدر سورة
بقرة فنسخ بعضها وبقي البعض ولا يخفى ان هذا التعريف رسمي لانه اخذ فيه
النقل وهو من العوارض ولهذا كان قرانا قبل النقل في زمن النبي عليه السلام
وقال صاحب التحقيق وتبعه شارح المغني انه ليس بحد حقيقي سواء اريد به تعريف
مجموع الكتاب وتعريف ما يطلق عليه اسم الكتاب في الشرع حقيقة او مجازا
حتى دخل فيه الكل والبعض لانه لم يتعرض فيه للاعجاز وهو ذاتي للكتاب
المحدود وفيه نظر لانا لا نسلم كون الاعجاز ذاتيا له لانا قد نعقل الكتاب مع
الذهول عن الاعجاز على ان الاية وما دونها ليس بمعجز اصلا فضلا عن كونه
ذاتيا قوله ان المنقول بلا تواتر سواء نقل بطريق الشهرة او الاحاد الح قال
المحقق في شرح المختصر ما نقل احادا فليس بقران لان القران مما يتوفر الدواعي
على نقله لما تضمنه من التحدي والاعجاز ولانه اصل سائر الاحكام والعادة
تقتضي بالتواتر في تفاصيل ما هو كذلك فما لم ينقل متواترا علم انه ليس
قرانا قطعا وبهذا الطريق يعلم ان القران لم يعارض قوله فهو شرط قال
شارح المغني انما شرط التواتر في نقل القران لان ما دون التواتر لا يبلغ
مرتبة العيان فلا يوجب العلم والايقان والكتاب اصل الشرايع وبه قامت
الحجة فلا بد من كونه يقينيا حتى لو صلى وقرا فيها ما تفرد به ابن مسعود
رضي الله عنه لم يجز لفقد التواتر فيما تفرد به فلا يكون قرانا وقراءة القران
شرط لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران قوله لكنهم اختلفوا الاختلاف
في وجوب تواتر القران في اصله وتفاصيل اجزائه واحاده المكررة اما
عقلا فلانه اصل الدين القويم واساس الشرع المستقيم وفيه موعظة
وتفصيل لكل شيء من الله العليم وكل ما كان كذلك فالعادة قاضية بتواتر

تفاصيله

تفاصيله واما نقلا فلقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون والحفظ
انما يتحقق بالتواتر في نقله كاف وقال ابو حنيفة ومالك المعتبر التواتر في قرانيته لا في
نقله فقط وهو الحق اذ من الظاهر ان النقل اذا لم يكن على انه قران لا يفيد القرانية
قيل يشترط التواتر مطلقا سواء كان في جوهر اللفظ او في هيئته وقيل يشترط في
الجوهر لا الهيئة قال المحقق الفناري اختلف في وجوب التواتر في محل القران ووضعه
ومرتبته فمنهم من قال بكفاية نقل الاحاد فيها والاصح عند المحققين من اهل السنة
والجماعة وجوبه نعم اشتراط التواتر فيما هو من قبيل الاداء وهو ما لا يتغير به جوهر
الكلمة كالمد والقصر وغيرهما ساقط يعني لا يجب تواتره قوله اعلم ان القراءات السبع
المنسوبة الى القراء السبع وهم نافع وابن كثير وابو عمرو وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي
منها يعني من القراءات المذكورة ما يختلف به خطوط المصاحف وهو المسمى بجوهر اللفظ
نحو مالك يوم الدين المنسوب الى الكسائي وعاصم وملك المنسوب الى غيرهما ومنها ما
لا يختلف به خطوط المصاحف وهو المسمى بالهيئة وقبيل الاداء كالاماله وتخفيف
الهمزة والتفخيم وغيرها كالمد فقيل كلها متواترة بشرط اسنادها اليهم وقال الاصفهاني
ويشترط استقامة وجهها في العربية وفيه بحث فان صحة اسناد القران اذا ثبت
فقد اشتمل على امور ثلثة تواتر النقل وعدالة الرواة وعصمة المنقول عنه ونحو ذلك
من الفضائل الثلاثة لا يشترط في رواية العربية كقراءة ابن عامر في الفصل بين
المضاف والمضاف اليه بالمفعول به في قوله تعالى قتل اولادهم شركائهم بنصب
اولادهم وجر شركائهم فان غيره من اهل العربية مجمعون على امتناعه معللين
بان المضاف اليه من المضاف بمنزلة التنوين من المنون في تمامه به والفصل بينهما
كالفصل بين العصا ولحائها واستدل على كون كلها متواترة بانها لو لم تكن متواترة
لزم ان يكون بعض القران غير متواتر واللازم بط فالملزوم مثله وحاصله انه
لو لم يصدق ان كلها متواترة لصدق نقيضه وهو ان يكون بعضها غير متواتر وهو
من القران فيلزم ان يكون بعض القران غير متواتر وهو باطل ولا يمكن ان يصار
الى بعض معين فيقال انه هو المتواتر دون الاخر وذلك البعض هو القران لانه
تحكم باطل ولا الى بعض مبهم لانه يؤدي الى جواز نفي التواتر عن الجميع وهو باطل
قوله وقيل كلها مشهورة لا متواترة واختاره صاحب البديع وظاهره مشكل
واعلم ان بعض العلماء اثبت تسع قراءات متواترة كالامام محيي السنة حيث

قال ابن فهي التواتر صح

قال الامام البغوي ان الناس كما انهم متعبدون بفهم معانيه واحكامه متعبدون بتلاوته وحفظ حروفه على سنن خط المصحف الامام الذي اتفقت عليه الصحابة وان لا يجاوزوا فيه عما اتفقت عليه القراء المعروفون الذين خلفوا الصحابة والتابعين واتفقت الامة على اختيارهم

زاد فى تفسيره على السبعة المذكورة اباجعفر يزيد بن القعقاع المدنى وقال انه
اخذ القراءة عن ابن عباس وابى هريرة وهما قرءا على ابى بن كعب وفى عين المعانى
انّ له راويًا واحدًا وهو عيسى بن وردان وزاد ايضًا ابا محمد يعقوب بن اسحق
الحضرمى البصرى وقال انه قرء على ابى المنذر سلام بن سليمن الخراسانى وقرء
سلام على عاصم وفى عين المعانى انّ له ثلثة رواة روح وزيد ورويس وبعضهم
اثبت عشرًا وبعضهم اثبت احد عشر كصاحب عين المعانى فزاد على التسعة
اباحاتم سهل بن محمد البصرى وخلف بن هشام البزاز وراويه ابو يعقوب المروزى
اذا عرفت هذا فاقول لعلّ مراد من قال كلها مشهورة ان كون القراءات السبع
المنسوبة الى القراء السبعة متواترةً مشهور وكون ماعداها متواترة غير
مشهور فلا اشكال فيما اختاره صاحب البديع على هذا الوجه البديع فلله الحمد
والمنة قوله انّ الشاذ سواء نقل بطريق الشهرة او الاحاد لايعطى له حكم القران
ولذا قال الاصفهانى مالم يتواتر من القراءات الشاذة فحكمها فى الصلوة حكم
كلام البشر يعنى لايجوز الصلوة بها بل تفسد لانها كالتكلم بما ليس بقران نص
عليه المحقق الفنارى فى تفسير الفاتحة قوله وان جاز العمل بمشهورة فان القراءة
المشهورة كقراءة ابن مسعود فى كفارة اليمين فصيام ثلاثة ايام متتابعات
توجب العمل وان لم يكن قرانًا بخلاف قضاء رمضان فان التتابع فيه انما هو بقراءة
ابى فعدة من ايام اخر متتابعات وهى غير مشهورة كسائر القراءات الشاذة الغير
المشهورة لانه لابدّ من ان يكون قرانًا او خبرًا وربيانًا فظنّ قرانًا فالحق به فانه
غير الخبر الوارد كذلك لايحتمله وعلى التقديرين يجب العمل به وحاصله انه يتعين
اما القران واما الخبر الواحد لانه ان ثبت كونه قرانًا فذلك وان لم يثبت لايكون اقلّ
من خبر الواحد فيجب العمل به واجيب بانّا لانم انه اذا لم يثبت كونه قرانا يكون خبر
الواحد لانّ الراوى ما رواه خبرًا فيجوز ان يكون مذهبًا للراوى ذكره بيانًا
لمعتقده وان سلم صحة كونه خبرًا فلانم صحة العمل به لانه مقطوع بخطائه لانه
نقله قرانًا وهو ليس بقران قطعًا والخبر المقطوع بخطائه لايصح العمل به ولقائل
ان يقول بجويز كونه مذهبا للراوى خطاء فاحش اذ لايظنّ باحدٍ من جهال العوام
ان يدخل مذهبه فى مصحفه ويدعى انه قران وكذلك نسبة الخطاء الى الصحابة رضى الله عنهم
قوله فان قيل حاصل الاول انّ الدليل عام فلم اشترط الشهرة فى العمل بها

وهو تاج المفسرين ابو المحامد محمد بن محمود السجاوندى الغزنوى

وقد ظن بعضهم ان قراءة متتابعات من قبيل الاحاد وهذا من قبيل بعض الظن

وحاصل

وحاصل الثانى انه لاتقريب ههنا اذ المدعى جواز العمل والدليل افاد الوجوب و
حاصل الجواب عن الاول انه اشترط الشهرة ليصح الزيادة بها على خاص الكتاب وذا
لايجوز بخبر الواحد وحاصل الجواب عن الثانى ان الجواز يستلزمه الوجوب فاذا افادة
الوجوب افادة الجواز فيحصل التقريب ولما كان نزاع الخصم فى الجواز حيث قال
لايجوز العمل بالقراءات الشاذة عبر عن الوجوب بالجواز حيث قال وان جاز العمل
بمشهوره مكان وان وجب العمل به قوله وقال مالك والشافعى لايجوز العمل به مطلقًا
لانه اه وقد يقرر الاستدلال بان الراوى نقله قرانًا لاخبرًا فقد نفى خبريته فلم يعمل
بالخبرية هو ليس بقران ايضًا لعدم تواتره فقد تحقق خطاء الراوى والجواب انه لما
نقله الثقة على انه قران فقد اخبر بانه قران فان صح انه قران فقد وجب العمل المنقول
وان لم يصح انه قران فقد وجب العمل بخبره بانه قران لابخبره بمضمونه ونفى الراوى
خبريته لو سلم فهى الخبرية بمضمونه لا الخبر بانه قران ولاشك انه اولى من تخطئة
مثل ابن مسعود رضى الله عنه فى حق العمل يصح للعمل قوله واجيب بمنع اه تقريره
انا لانم انه يشترط فى الصحة العمل ولانم انه اجمع المسلمون على انّ كل خبر لم يصح
بكونه خبرًا منه عليه السلام ليس بحجة قوله وكلاهما مظنة الاكفار فكان ينبغى ان
يقع اكفار من جانب عادة كمنكر احد الاركان او مثبت ركن اخر كذا فى شرح المختصر
قوله اراد بالشبهة يعنى اراد بها ههنا مايذكر فى الكتب الكلامية وهو مايشبه الدليل
وليس بدليل ولو فى اعتقاد الخصم واراد بقوتها خفاء فسادها بحيث لايطلع
عليه حتى يعد به صاحبها مؤولا مثلا دليل الشافعية فى هذه المسئلة اعنى فى كون
البسملة اية شبهة عند المالكية بمعنى انه ليس بدليل فى الواقع لكن الشافعية
جعلوه دليلًا لعدم اطلاعهم على عدم دلالته على مطلوبهم فوية عندهم ايضًا
لخفاء فسادها حتى احتاجوا الى امعان النظر والتامل ودليل المالكية بالعكس
عند الشافعية قوله المشهور التكفير قيل المشهور انه لم يثبت كفرته من الكفر بل
من الكفارة فاذا اريد النسبة الى الكفر يقال اكفرته من باب الافعال اقول هذا
بناء على ماذكره صاحب المغرب انه غير ثابت رواية وان جاز لغةً لكن قال صاحب
الاساس اكفره نسبه الى الكفر قوله فان الفرقة الاولى يعنى الشافعية قائلون
بقرانيته قال العلامة التفتازانى وغيره فى حواشى شرح المختصر نقل عن الشافعى
فى كونها من القران فى اوائل السور قولان وللاصحاب طريقان احدهما ان له

قولين في كل سورة واصحهما ان له قولاً واحداً في الفاتحة وهو انها اية مستقلة
منها وفي باقي السور قولين وذلك لان الاحاديث الواردة في كونها اية من الفاتحة
على التعيين متكثرة جداً وعلى الطريقين فان من الاصحاب من حمل القولين على
انها من القران في الاوائل ام لا ومنهم من حملها على انها هل هي اية مستقلة في
الاوائل ام هي مع مابعدها الى اول الاية الثانية من كل سورة اية وهذا هو الاصح
لكون نظره واجتهاده في بيان اخر الاية ومقدارها الا في كونها قرانا انتهى وقد
يستدل على كونها من القران بالاجماع على توصية تجريد المصاحف عما ليس بقران
وايضاً قال ابن عباس رضي الله عنهما في شان البسملة سرق الشيطان من الناس اية
واجيب عن الاول بان الاجماع على توصية التجريد الشامل البسملة ممنوع وعلى توصية
التجريد عن غيرها مما ليس بقران مسلم ولا يفيد وعن الثاني بانه لا يفيد قطعاً وهو
ظاهر ولا ظناً لانه في مقابلة القاطع والظني يضمحل اذا قابله القطعي **قوله** والثاني
ينفونها يعني ان المالكية ينفون كونها من القران قال المحقق في شرح المختصر انها
ليست من القران في اول سورة اصلاً بدليل انه لم يتواتر انه من القران في اوائل
السور فلا تكون قراناً في اوائل السور لقضاء العادة بتواتر تفاصيل مثله انتهى
وفيه اشارة الى ان المعتبر تواتر هذا الحكم وهو انه من القران لا مجرد تواتر ذلك الكلام
ولا يخفى ان ما ذكر انما ينفي قول من قال انها اية او بعض اية من كل سورة على ما هو
مذهب الشافعي ولا ينفي ما ذهب اليه المتاخرون من العلماء الحنفية وهو انها اية تامة
من القران انزلت للفصل بين السور والتبرك بها في ابتداء كل امر لا محل لها
بخصوصها وذلك لانا وان سلمنا انه لم يتواتر كونها من القران في اول كل سورة
لكن لا نسلم انها لم يتواتر كونها من القران بهذا الوجه **قوله** ذهبوا الى ان الصحيح من
مذهب ابي حنيفة رحمه الله يعني ان الصحيح من المذهب انها من القران لكنها ليست
من كل سورة بل هي اية منزلة للفصل بين السور كذا ذكره امام ابو بكر الرازي وهو
المروي عن محمد رحمه الله قال شارح المغني ولذا يعني لاجل انها من القران كتبت
بقلم الوحي مع القران بامر النبي عليه السلام مع الامر بتجريد القران عن
الزوايد وعن ... منه مبالغة في حفظ القران عن اختلاط ما ليس منه به
حتى كانوا يمنعون من كتابة اسامي السور مع القران ومن التعشير والنقط
كيلا يختلط به غيره فلو لم يكن التسمية من القران لما كتبوها معه بقلم الوحي وانما

كتبوها

كتبوها بخط على حدة ليعلم انها ليست من اول السورة ولا من اخرها بل اية مستقلة
من القران فان قلت لو كانت اية من القران لكان ينبغي ان يتادى فرض القراءة
بها عنده قلنا انما لم يتاد بها عنده لاختلاف العلماء فان مالكاً لا يجعلها من القران
والشافعي وان جعلها منه لكنه لم يجعلها اية تامة اذ الصحيح من مذهبه انها مع
مابعدها الى راس الاية اية تامة فاورث شبهة في كونها اية والقراءة فرض مقطوع
فلا يتادى بما فيه شبهة فلهذه الشبهة لم يسقط فرض القراءة بها عنده واورد عليه
انه لو تم يلزم عدم جواز الصلوة بما اختلف في كونه اية تامة والجواب انه لم يحكم
بعدم جواز الصلوة بما اختلف في كونها اية تامة لانه يجوز الصلوة مع ضميمة عدت
معها اية تامة واما البسملة فليست مع شيء من الاشياء اية تامة فلا يجوز الصلوة
بها سواء كانت بعض المقروء او كله اذا لم يكن ما عداها اية فان قيل فعلى ما ذهب اليه المتاخرون
هل بقي اختلاف بينهم وبين الشافعية قلنا نعم هي عند الشافعية اما وحدها او مع اول
السورة مائة وثلاث عشرة اية من السور وعندهم اية واحدة من القران كررت للفصل
او التبرك وليست باية من شيء من السور وجاز تكريرها في اوائل السور لانها نزلت
لذلك ونقلت كذلك حتى ان القران مائة واربع عشرة سورة واية واحدة **قوله**
وقد قامت هاهنا فلا اشكال وهذه الشبهة لا تورث شكاً او وهماً للطرف الاخر
اصلاً وانما تورثه لو لم يقدر ذلك الطرف على ازالتها فلما ازالها ولو بالامعان لم يبق
عنده معتبراً اصلاً لكن لما احتاج ابطالها الى امعان النظر لخفاء فسادها عد صاحبها
الذي يتمسك بها معذوراً حتى لا يكفر كما لا يكفر المؤول **قوله** وبه يندفع ما قيل اي بهذا
التحقيق يندفع ما قال العلامة التفتازاني في حواشيه على شرح مختصر ابن حاجب من
قوله فان قيل اه ثم قال هذا ولكن كلام الشارح يعني كلام المحقق عضد الملة والدين
صريح في انه قد قوي عند كل فرقة الشبهة من الطرف الاخر ولا يخفى ان ما ذكره لا
يندفع بمجرد تحقيق المص بل يحتاج الى ما ذكرنا ايضاً فليتأمل **قوله** ولا الكلام بمعنى
الصفة القديمة المنافية للسكوت والافة اراد بهما الباطنيين بان لا يريد في نفسه
التكلم او لا يقدر على ذلك لان شيئاً منها لا يلائم غرض الاصولي لان غرضه الاستدلال
على الحكم الشرعي وهو انما يكون للنظم الدال على المعنى القديم ... النظم المجرد عن
اعتبار المعنى والمعنى المجرد عن اللفظ والكلام النفسي القديم ولا لمجموع النظم والمعنى
للقطع بان كونه نظماً منزلاً منقولاً بالتواتر ليس صفة للمجموع بل صفة للفظ الدال

من الاستدلال على انها ليست من القران

من قوله وهذه الشبهة لا تورث شكا او وهما

على المعنى وايضا الاعجاز يتعلق بالبلاغة وهي من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار
افادته المعنى فالاعجاز صفة النظم باعتبار افادته المعنى لا صفة النظم والمعنى ولا
يخفى ان ما ذكرنا اليق بمراد المص مما ذكره في هذا المقام والله الموفق للمرام قوله اسم
للنظم الدال على المعنى القديم يعني ان المعنى مأخوذ فيه بطريق الجزئية ولما ورد على هذا
انه يخالف قول المشايخ انه اسم للنظم والمعنى جميعا اجاب عنه بقوله واما قول المشايخ
انه اسم للنظم والمعنى جميعا فالمراد به ما ذكرنا الا انهم عبروا عما ذكرنا بما ذكروا
لدفع توهم من اعتقد انه اسم للمعنى دون النظم وزعم انه مذهب ابي حنيفة بدليل
جواز القراءة بالفارسية عنده في الصلوة بغير عذر مع ان قراءة القران فيها
فرض مقطوع به وتقرير الدفع ان المختار ان مذهبه انه اسم للنظم والمعنى جميعا
بمعنى انه اسم للنظم الدال على المعنى لكنه لم يجعل النظم ركنا لازما لانه قال مبنى النظم
على التوسعة لانه غير مقصود خصوصا في حالة الصلوة اذ هي حالة المناجاة وكذا
مبنى فرضية القراءة على التيسير فرخص في سقوط لزوم النظم رخصة اسقاط
كمسح الخف وقصر الصلوة حتى لم يبق اللزوم اصلا فاستوى فيه حالة العجز والقدرة
ولا يستبعد تسميته النظم ركنا مع جواز تركه حالة القدرة كما لا يستبعد تسمية
ما هو زائد على اصل الفرض في اركان الصلوة ركنا بعد ما صار موجودا مع جواز
تركه في الابتداء قوله فان قيل القول اه قيل انه تعيين الطريق وليس من داب
المناظرة قوله الا انه مشعر بعدم كون المعنى ركنا اصليا لا يقال لا وجه لكونه ركنا
فضلا عن كونه اصليا لما عرفنا ان معنى قولهم اسم للنظم والمعنى اسم للنظم الدال
على المعنى فيخرج المعنى بالضرورة لانا نقول لما كان المقصود من وضع اللفظ
افادة المعنى كان المعنى هو المقصود واللفظ وسيلة اليه فاعتبر ركنية اللفظ نظرا الى الظاهر
نظرا الى الحقيقة ولرجحان الحقيقة على الظاهر اعتبر المعنى ركنا اصليا فلا يلائم
غرض الحنيفة بخلاف ما اختاروا فان فيه اشعارا بكون المعنى ركنا اصليا وهو
المناسب لغرضه رحمة الله عليه قوله فان قيل نقض اجمالي وتوجيهه ما ذكرتم غير
صحيح لاستلزامه المحال وهو عدم اعتبار النظم في القران وعدم صدق الحد
عليه على تقدير كون مجرد المعنى قرانا وعدم فرضية قراءة القران في الصلوة على
تقدير عدم كونه قرانا وحاصل الجواب اختيار كل واحد من الشقين ودفع المحذور
اما الاول فتقريره انا لا نسلم لزوم عدم اعتبار النظم في القران وعدم صدق

الحد عليه على تقدير كونه قرانا وانما يلزم لو لم يعتبر النظم خلف وهو مم فان الامام
اقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول والمنقول اعم من ان يكون حقيقة او حكما
فيكون النظم معتبرا فيه ويصدق الحد عليه واما الثاني فتقريره انا لا نسلم لزوم عدم فرضية
قراءة القران على تقدير عدم كونه قرانا فان معنى فرضية قراءة القران فيه رعاية المعنى
فقط لما ان الامام حمل قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القران على وجوب رعاية المعنى
فقط لدليل لاح له وهو كون المعنى هو المقصود لا سيما في حالة المناجاة والمناجاة تحصل
بالمعاني هذا تحقيق كلام المص على وفق مرامه وكما قرر الجواب في هذا الكتاب كذلك
قال في حاشية التلويح في توجيه جواب التلويح عن هذا السؤال حيث قال قلنا اقام
العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم مرعيا منقولا في المصاحف تقديرا
وان لم يكن تحقيقا او حمل قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ
لدليل لاح له بانه اختيار لكل من الشقين كما سمعت لكن قيل لا وجه لحمل الجواب على اختيار
الشق الاول كما حمله المص نظرا الى ان ظاهر قوله فجعل النظم مرعيا ناظر الى قوله في الشق
الاول من السؤال يلزم عدم اعتبار النظم في القران لان مجرد المعنى اذا كان قرانا يلزم
اللازمان المذكوران ولا يدفعه اقامة العبارة الفارسية مقام النظم المنقول لان الكلام
مسوق على كون مجرد المعنى قرانا ثم قيل الظاهر انه اختيار للشق الثاني وحاصله انه لا يلزم
من عدم كون المعنى قرانا عدم فرضية قراءة القران لان العبارة الفارسية اقيمت مقام
العربية فتحصل قراءة القران بهذا الاعتبار وقيل قوله اقام العبارة الفارسية اه جواب
لا يقال اذا لم يكن المعنى قرانا فالقران هو النظم المنقول في المصاحف وهذا لا يصدق
على العبارة الفارسية وكلاهما لا يخلو عن ضعف وقيل انه اختيار للشق الثاني ومنع
للزوم عدم فرضية قراءة القران لان القران هو النظم العربي او ما يقوم مقامه
ومنع لعدم فرضية القران في الصلوة لان معنى فرضية قراءة القران رعاية المعنى
ونقل عن صاحب التلويح انه منع لبطلان التالي ولولا مخافة الاطناب وسآمة
الاصحاب لميزت القشر من اللباب وبينت ما هو الصواب بحيث يتذكر به اولوا الالباب
ولكني اعرضت في هذا الباب قوله قال وهو الاصح لان ما قاله يخالف كتاب الله ظاهرا
حيث وصف المنزل بالعربية في قوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا كذا في التلويح وانما
قال ظاهرا لانه يحتمل ان يرجع الضمير في الاية الى السورة والتذكير باعتبار كونه قرانا
على انه يحتمل ان يكون محمولا على التغليب فلا ينافي التكلم بكلمة او اكثر بالفارسية على

من قوله لان ما قاله يخالفه كلا بانه ظاهرا منه

ماهو المجوز ولايخفى ان ما ذكر ليس اسند لا الا على رجوعه بل هو بيان وجه الرجوع فلا يرد
ما قيل ان الرجوع ان ثبت عن ابى حنيفة فلا حاجة الى الاستدلال وان لم يثبت لا يفيد
قوله حيث وصف المنزل بالعزيز قوله اى كونه بحيث يفهم منه المعنى يعنى كون اللفظ
بحيث لو اطلق فهم معناه للعلم بوضعه لا يقال العلم بالوضع موقوف على فهم المعنى
ضرورة توقف العلم بالنسبه على تصور المنتسبين فلو توقف فهم المعنى عليه لزم
الدور لانا نقول ان فهم المعنى فى الحال موقوف على العلم السابق بالوضع وهو لا
يتوقف على فهم المعنى فى الحال بل يتوقف على فهمه فى الزمان السابق فلا يلزم الدور
لتغاير الفهمين او نقول العلم بالوضع موقوف على فهم المعنى مطلقا لا على فهم المعنى
من اللفظ وهو موقوف على العلم بالوضع فلا دور قوله احترازا عما لم يتعلق به معرفة
الاحكام بناء على ان القران بحر عميق لا تنقضى عجايبه ولا تنتهى غرايبه قيل ليس
شئ من القران مما لا يتعلق به حكم من احكام الشرع فان وجوب اعتقاد الحقية
وجواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب والحايض من احكام الشرع وهو متعلقة
بجميع عبارات القران فلا يصح هذا الاحتراز اجيب بان هذه الاحكام وان تعلقت
بالجميع لكن لم تثبت معرفتها بالجميع بل تثبت ببعض النصوص من الكتاب او السنة
فيصح هذا الاحتراز قوله ولا تعرض لهما الا بما ذكرنا من ان الاصولى انما يبحث عن
احوال اقسام النظم التى لها مدخل فى افادة تلك الاقسام الاحكام الشرعية قوله
باربع تقسيمات التقسيمات الاربعة باعتبار امور اربعة لا باعتبار كل منها قوله
والمراد الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم دفع لما يتبادر من العبارة ان التقسيم
الاول اربع تقسيمات وليس كذلك بل اقسامه اربعة قوله لان اللفظ ان كان موضوعا
لواحد حقيقى او اعتبارى على الانفراد فهو الخاص وفى التلويح ان دل على معنى
واحد فاما على الانفراد وهو الخاص فقيل المفهوم منه هو الخاص الشخصى
واما الخاص النوعى كرجل وانسان فيدل على الاشتراك بين الافراد واجيب
بان المعنى الواحد اعم من ان يكون شخصيا كزيد او نوعيا كرجل فان دلالة
الرجل على الواحد النوعى على الانفراد لا على الاشتراك غايته ان ذلك النوعى
امر مشترك بين الافراد والفرق بين الدلالة على المشترك بين الافراد على
الانفراد وبين الدلالة على الاشتراك بين الافراد بين وان اشتبه على ذلك
القائل هذا ولذا قال لواحد حقيقى او اعتبارى ليتناول الشخصى والنوعى

والجنسى

اى ما يرد على عبارة التلويح منه تامل

والجنسى ولا يرد عليه شئ قوله وان كان موضوعا لواحد مشترك بين افراد غير
محصورة مستغرق لها فهو العام يعنى ان كان موضوعا وضعا واحدا لواحد يشترك
فيه كثير غير محصور مستغرق له وقال بعضهم ان كان موضوعا وضعا واحدا لكثير غير
محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فهو العام ووجه كون العام موضوعا لكثير ان
المفهوم الذى وضع له العام متحد مع الكثير ويرد عليه زيد فانه وضع لكثير ولا بد فيه
ان المراد الكثير الموافق فى الاسم فان الكثير فى زيد موافق فى الاسم الا ان يراد الموافقة
باعتبار هذا الوضع فيتجه عليه مع بعده عن الفهم انه يخرج الرجال لانه ليس
احاده موافقة فى الاسم باعتبار هذا الوضع وقد يقال لو لم يكن زيد عاما لم يصح
الاستثناء منه فى قولك لست زيدا الا بذه ولو قيل الاستثناء لا يقتضى العموم
بل التعدد فنقول فيثبت خاص مخصوص البعض ويكون غير مفيد لليقين كالعام
المخصوص البعض ولم يقل به احد ثم لا يخفى ان الاسد فى كل اسد يرمى وما اسد
يرمى عام مع انه لم يوضع للكثير الا ان يقال دلالته على الكثير بالوضع وان لم
دلالته على القدر المشترك بالوضع كما ان دلالة اسم الفاعل على ذات له معنى
المشتق منه بالوضع وان لم تكن دلالته على معنى المشتق منه بالوضع فتامل
قوله اورده يعنى الجمع المنكر بدل المأول متابعا لصاحب التنقيح ومخالفا للقوم
قد يظن ان اطلاق المأول ليس باعتبار الوضع وان كان الحكم بعد التاويل
مضافا الى الصيغة لان دلالة الصيغة بواسطة انضمام التاويل اليها لا بمجرد
الصيغة لان هذا التقسيم فى بيان دلالة اللفظ بنفسه على المعنى بالوضع
من غير نظر الى امر اخر ولهذا انفصل هذا التقسيم عن التقسيمات الاخر لان
فيها انضم الى دلالة الصيغة معنى اخر انفصل به كل تقسيم عن غيره ولذلك
اورد الجمع المنكر بدل المأول وليس كذلك لان المعدود من اقسام الوضع
فى كتب القوم ليس مطلق المأول بل قسم منه وهو المأول من المشترك لان
لان هذا المأول وهو المشترك الذى ترجح بعض معانيه بالتامل فى نفس الصيغة
وملاحظة الوضع من اقسام الوضع دون غيره وذلك لان صيغة المشترك
تدل بالوضع قبل التاويل على احد مفهوماتها وبعد التاويل لم تتغير تلك الدلالة
فان القرء بعد التاويل وحمله على الحيض دال عليه بالوضع كما كان يدل عليه
قبله فكان من اقسام الوضع وذلك ان القرء يدل بالوضع على الاجتماع فى على

معنى يناسب الاجتماع وهو الحيض المجتمع فى الرحم دون الطهر بخلاف سائر اقسام
المأول فانها قبل التأويل تدل على معانى بالوضع وبعد التاويل تتعين تلك الدلالة
فلا تكون من اقسام الوضع بل اورده بدل المأول لتكلف في دخوله فى اقسام
الوضع وهو اعنى التكلف حمل المأول على قسم منه لا على مطلقه كما عرفت وقد يتكلف
فى دخوله فيها ان الحكم بعد التأويل يضاف الى الصيغة لان اضافة الحكم الى الدليل
الاقوى اولى ولذا قالوا الحكم فى المنصوص علته مضاف الى النص لا الى العلة لانه
اقوى منها وان كان فى غيره يضاف الى العلة او ان المشترك ليس بالمعنى الاصطلاحى
بل بالمعنى اللغوى وهو ما فيه خفاء او احتمال لاشتراك المعانى فيه وضرورة
فى اعتبار الجمع المنكر لاستقلاله بالوضع وعدم اندراجه فى سائر الاقسام
وهذا ظاهر قوله ثم المراد بالوضع دفع لما يقال ان النكرة المنفية عامة مع انها
وضعت لواحد نوعى وتقرير الدفع ان الوضع اعم من الوضع الشخصى وهو
تعيين اللفظ المعين بازاء المعنى المعين والوضع النوعى وهو قد يكون بثبوت
قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى
مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له ومثل هذا من باب الحقيقة وقد يكون بثبوت
قاعدة دالة على ان كل لفظ وضع لمعنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق
بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة
لا بواسطة هذا التعيين ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الاصلى وقد ثبت باستقراء
للنكرة المنفية حكم الواضع بانه كلما وقع نكرة فى سياق النفى فالحكم منتف عن كل
فرد منها وحكم هذا هو معنى الوضع النوعى لذلك والمراد بالكثرة ما يقابل الوحدة
لا ما يقابل القلة فيدخل فى المشترك المشترك بين المعنيين فصاعدا والمراد
بكون الافراد غير محصورة ان لا يكون فى اللفظ دلالة على الانحصار فى عدد معين
والا فالكثير المتحقق محصور لا محالة كذا فى التلويح وفيه ان الافراد لا تنحصر فى
المتحقق اذ كل ما يمكن ان يصدق على الشئ فرد له والممكن لا يكون محصورا
الا ان يقال لا شبهة فى عموم الحكم على المتحقق وهو محصور فالعام قد يكون محصورا
قوله قدمه يعنى التقسيم الثانى الحاصل باعتبار دلالة اللفظ على المعنى
على التقسيم الثالث الحاصل باعتبار الاستعمال متابعا لفخر الاسلام لان كون
اللفظ بحيث يفهم منه المعنى باى طريق كان مقدم على الاستعمال قال المعرفى

حواشى

حواشى التلويح اعلم ان الامام فخر الاسلام قال هكذا والثانى فى وجوه البيان
بذلك النظم والثالث فى وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه فى باب البيان واراد
ان البيان نوعان يعتبر قبل الاستعمال بالنظر الى نفس الدلالة وهو المراد فى قوله
فى وجوه البيان ونوع يعتبر بعد الاستعمال بالنظر اليه دون الدلالة وهو المراد فى
قوله وجريانه فى باب البيان واما صاحب التنقيح فقد فسر البيان الاول بظهور
المراد للسامع فاخره عن الاستعمال ولما ورد عليه انه عين الوقوف على المراد
فسر الرابع بكيفية الدلالة وفيه نظر اما اولا فلان الدلالة كون اللفظ بحيث
يفهم معناه باى طريق كان فهى بكيفيتها متقدمة على الاستعمال المقدم على
الوقوف بتلك الكيفية واما ثانيا فلان الظهور والخفاء فى وجوه البيان ليس الا بحسب
الدلالة اذ الذى بحسب الاستعمال ما فى الصريح والكناية فلا بد ان يقدم اقسام
الظهور والخفاء على اقسام الاستعمال كتقدم الدلالة عليه اذ هى فى الحقيقة
اقسام الدلالة وتسميتها اقسام البيان لكونه مسببا عنها ثم قال ولهذا قلت يعنى
فى المتن الثانى باعتبار دلالته عليه وضوحا وخفاء وقد يقال ان صاحب التنقيح اعتبر
ظهور المعنى وخفاءه بالفعل وهذا بعد الاستعمال وفخر الاسلام اعتبر كونهما
بالقوة اى كون المعنى بحيث يظهر او يخفى من اللفظ وهذا قبل الاستعمال او يقال اعتبر
صاحب التنقيح الظهور والخفاء فى الخارج وهذا بعد الاستعمال وفخر الاسلام
اعتبرهما فى الذهن والملاحظة وهذا قبل الاستعمال ولكل وجه قوله وقد يظن
ان ذكر الاربعة الاخيرة لبيان الاولى واعلم انه ذكر فى كتب القوم ان الاقسام التى
فى وجوه البيان اربعة وهو الظاهر والنص والمفسر والمحكم ولهذه الاربعة اربعة
اخرى تقابلها وهى الخفى والمشكل والمجمل والمتشابه ذكرت تتميما لمعرفة الاقسام
الاول اذ بضدها تتبين الاشياء وانما ذكروا مقابلات هذه الاقسام دون
اقسام اخرى لان بقية الاقسام بعضها مقابل للبعض كالعام يقابل الخاص
والمجاز يقابل الحقيقة والصريح يقابل الكناية فلا يحتاج الى بيان ما يقابله من
خارج بخلاف هذه الاقسام فانه لا يخالف بعضها بعضا لان فى كل ظهورا ولكن
بعضه فوق بعض فى الظهور فلا يصير مقابلا لا جله فاحتاج الى بيان ما يقابله
فى قسم على حدة ثم هذه المقابلات من قبيل القسم الثانى لان بيان المتكلم قد يكون
ظاهر المراد للسامع وقد يكون خفية فما يتعلق بالظهور الاربعة الاول وما يتعلق

تكيف بغير الوقوف ح

بالخفاء الاربعة الاخيرة فعلى هذا ينبغي ان يقال الاقسام التي في وجوه البيان
ثمانية كما قال المص والا يلزم ان يكون القسم المقابل قسما اخر خارجا عن هذه
الاقسام فيلزم ان يكون اقسام النظم الدال على المعنى خمسة لا اربعة وربما يقال في
جعل هذه الاقسام من قسم البيان نظر لان البيان هو الاظهار وانا له للخفاء
فلا يتناول هذه الاقسام اذ الشيء لا يتناول ما ينافيه فلا تكون هذه الاقسام من
قبيل البيان فلا يحتاج ان يقال وهي ثمانية ولا يلزم كون اقسام النظم خمسة
اذ ذكر هذه الاقسام وقع تبعا لذكر اقسام البيان تتميما لبيانه فلا يصير به
الاقسام خمسة اذ لا اعتبار للضمنيات ولا يخفى انه مستبعد لان لكل منها احكاما
خاصة بها ولا تعلق لها بمقابلاتها اصلا كما يجيء ان شاء الله تعالى قوله وكل منهما ان
ظهر مراده فهو الصريح وان استتر فهو الكناية ان قيل ما الفرق بين الصريح والكناية
وبين اقسام التقسيم الثاني حيث جعل الاولان من اقسام التقسيم الثالث وهذه
اقسام الثاني مع ان الكل باعتبار الظهور والخفاء واللفظ لا يوصف بكونه مشتركا
او محكما الا بعد الاستعمال كما لا يوصف بكونه صريحا او كناية الا بعده اجيب بان
الفرق ما اشار اليه فخر الاسلام حيث عبر عن التقسيم الثاني بقوله في وجوه
البيان بذلك النظم وعن الثالث بقوله في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه
في باب البيان وحاصله ان المعتبر والملحوظ القصدي في التقسيم الثالث
الاستعمال وانه في المعنى الظاهر والخفي وفي الثاني نفس ظهور المعنى وخفائه و
سيجيء ان تعدد هذه التقسيمات بتعدد الاعتبارات قوله والعمدة في جميع ذلك
الاستقراء ليس المراد بالاستقراء ههنا المنطقي المقابل للتمثيل والقياس
اذ هو الاستدلال باحكام الجزئيات على حكم الكلي بل اللغوي اذ المقصود من
القسمة تحصيل الاقسام لا تعدية حكمها الى مقسمها فانها انما تتصور بعد تحصيلها
ومعرفة احكامها وانما كانت العمدة الاستقراء لان العقل لا يوجب الحصر على
ما ذكر لان المنع يرد على القسم الاخير في الحصر العقلي بخلاف الاستقرائي وما
ذكر من وجه ضبط يقلل الانتشار ويسهل الاستقراء فيندفع ما قال صاحب
التحقيق من ان الاولى ان يضرب عن مثل هذه التكلفات صفحا لان بعض هذه
الانحصارات غير تام يظهر بادنى تامل بل يتمسك فيه بالاستقراء التام
الذي هو حجة قطعا لان الكتاب مما يمكن ضبطه في حق هذه التقسيمات و

الاستقراء

أي معرفة الاربعة الاخيرة [illegible] للاربعة الاول

الاستقراء فيما يمكن ضبطه حجة قطعية قوله فان قيل من حق الاقسام التباين
والاختلاف وهو منتف في هذه الاقسام ضرورة صدق بعضها على بعض قال
صاحب التحقيق ليس للقران قسم يشتمل على الخاص والعام والمشترك والمأول
وقسم اخر يشتمل على الظاهر والنص والمفسر والمحكم وما يقابلها وقسم اخر
سوى القسمين يشتمل على الحقيقة والمجاز بل جميع القران ينقسم الى الخاص
والعام والمشترك باعتبار ثم جميعه ينقسم الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم
وما يقابلها باعتبار اخر كالحروف تنقسم الى مجهورة ومهموسة ثم ينقسم جميعها
الى شديدة ورخوة بجهة اخرى ثم الى مستعلية ومنخفضة ثم الى مطبقة و
منفتحة فلا جرم يجوز ان يكون لفظ واحد خاصا وظاهرا وحقيقة ولا يجوز
ان يكون خاصا وعاما وظاهرا وخفيا وحقيقة ومجازا بالنسبة الى حكم واحد
قوله قلنا لا يلزم في كل تقسيم التباين الحقيقي يعني ان هذه تقسيمات متعددة
باعتبارات مختلفة ولا يلزم التباين والاختلاف بين جميع اقسامها بل بين
الاقسام الخارجة من تقسيم تقسيم وهذا كما يقسم الاسم تارة الى المعرب والمبني
واخرى الى المعرفة والنكرة مع ان كلا منهما اما معرب او مبني على انه لو جعل
الجميع اقساما متقابلة تكفي فيها الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات فان قلت
قد جعل الله تعالى الكتاب قسمين محكما ومتشابها لقوله عز وجل هو الذي انزل
عليك الكتاب منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فمن اين وقعت
هذه التقاسيم المفصلة المخالفة لظاهر الكتاب قلنا كم من شيء يترأى انه هو
الصواب اول وهلة واذا كشف عنه الغطاء بالتأمل ظهر ان الحق غيره فامعن
النظر اولا ان الاقسام التي ذكرها المص هل هي موجودة في الكتاب فاذا وجدتها
فيه لم يكن بد من القبول اذ ليس الخبر كالمعاينة ثم اذا اشتبه عليك النص فتأمل
فيه هل هو مقتض لقصر الكتاب على القسمين ام لا الا انه لا يقتضي ذلك لان
قوله تعالى منه ايات معناه بعضه ايات محكمات وقوله واخر متشابهات
صفة لمحذوف دل عليه الظاهر وهو ايات وتقديره ومنه ايات اخر متشابهات
فهذا يدل على ان بعضه محكم وبعضه متشابه ولا يدل على ان ليس فيه غيرهما اذ لم
يوجد من طرق القصر فيه شيء وانما خص القسمين بالذكر لانهما اعلى درجات
الظهور والخفاء قوله لم يقل اقسام كما قال القوم في كتب لانها لا تصلح للاقسام

الا مكان انه لو عطف عليه واما آيات اخر مفسرات
واما آخر محلات لاستنام ولو انقضى الكلام
الاول لكان القصر على القسمين لم يستقم العطف
عليه لو قيل منه آيات محكمات والباقي
متشابهات

اللفظ وهذا ظاهر قوله معرفة ماخذها اى ماخذ اشتقاق الالفاظ التى هى
اسماء لاقسام الكتاب كالخاص مثلاً فانه ماخوذ من قولهم اختص فلان بكذا
اى انفرد معنى اختصاص زيد بالقيام انه من بين الاشخاص منفرد بذلك الوصف
لايتصف به غيره فالباء داخل فى المقصور وقد يراد انه مختص من بين الاوصاف
بالقيام لايتصف بغيره اى مقصور على القيام لايتجاوزه الى القعود فالباء داخل فى
المقصور عليه قال العلامة التفتازانى رح فى حواشى شرح المختصر الاستعمال العرفى هو
الاول وقال المحقق الشريف رح فى شرح المفتاح الاصل ان يستعمل لفظ التخصيص و
الاختصاص والخصوص بادخال الباء على المقصور عليه الآن المتعارف ادخال
الباء على المقصور كقولك خص زيد بالمال بناء على تضمين معنى التميز والافراد وذلك
لان تخصيص شىء باخر فى قوة تميز الاخر به فكانك قلت ميز زيد بالمال عن غيره وقال
الفاضل السيرامى التخصيص تارة يطلق ويراد به القصر فالباء يدخل على المقصود
عليه وهذا هو الشايع المتعارف فى باب القصر واخرى يطلق ويراد به الافراد والتميز
فالباء يدخل على المقصور وهذا هو الغالب فى الاستعمال لفظ التخصيص بالباء
قوله ولم يتعرض لهذا الامر يعنى معرفة ماخذها قوله عند التعارض كتقديم المحكم
على المفسر والمفسر على النص والنص على الظاهر قوله تبلغ الاعتبارات الى ثمانين
لم يقل تبلغ الاقسام كما قال غيره اشارة الى ان هذه الامور ليست بثابتة فى الخارج
بل انما هى اعتبارات عقلية قال صاحب الكشف ماذكروا من بلوغ الاقسام
الى ثمانين مشكل لان التقسيم على انواع تقسيم الجنس الى انواعه وهو المصطلح بين
اهل العلم ولابد فيه من اشتراك مورد القسمة بين الاقسام وتقسيم الكل الى اجزائه
ولايجوز فيه صرف الكل على كل قسم حقيقة وتقسيم الشىء باعتبار اوصافه كالانسان
الى عالم وكاتب وغيرهما ولابد فيه من ان يوجد فى الجميع من يوصف بالكتابة دون
العلم وبالعكس لتميز كل قسم عن غيره فى الخارج وما نحن فيه ليس من قبيل الاول
لعدم اشتراك المورد فيه من الاقسام اذ لايحكم على ماخذ العام بانه عام فكذا
الباقى بل لايمكن الحكم على ماذكرنا بانه من الكتاب الذى هو اصل مورد التقسيم
ولا من قبيل الثانى لان معرفة موضع الاشتقاق ليس من اجزاء الخاص وكذا
الباقى ولا من قبيل الثالث لان معرفة ماخذ اشتقاق لفظ الخاص ليس وصفاً
حقيقة وكذا الباقى فلايمكن التقسيم بهذا الاعتبار ايضاً ولين سلمنا ذلك باعتبار

اى ما دخل عليه المقصور عليه يكون بمعنى على واذا دخل فى المقصور يكون للسببية

اى فى كون المعانى المذكورة من اوصاف كل فرد

تعلقها به لايستقيم ايضا اذ لابد من تمييز كل قسم عن غيره بما يخصه ليظهر فائدة
التقسيم بالقول بان الخاص اربعة اقسام وقد تعذر ذلك ههنا لان المعانى المذكورة
لازمة لكل فرد من افراد كل قسم اذ ما من خاص الا ولاسمه ماخذ وله معنى وحكم و
ترتيب فكيف يتميز الخاص عن خاص باعتبار هذه المعانى فثبت ان التقسيم الى ثمانين
غير منضبط بل الاقسام عشرون ولكن لكل قسم معنى وحكم وترتيب ولاسمه ماخذ
على انه رح فى كونها عشرين كلاماً ايضاً وفيه بحث اما اولاً فلان المصطلح تقسيم الكلى الى
جزئياته او تقسيم الكل الى اجزائه وتقسيم الشىء باعتبار اوصافه مندرج تحت الاول
فلاحاجة الى جعله نوعاً ثالثاً من التقسيم واما ثانياً فلان هذه التقسيمات اعتبارية
باعتبار العوارض اللاحقة لنظم القران الدال على معناه بان يقال كما كان القران
نظماً دالاً على المعنى اعتبر له بالنسبة الى معناه اربع تقسيمات اعتبارية كل واحد
من تلك الافراد صادقة عليه فانه يقال اللفظ باعتبار معناه اما خاص او عام
او مشترك الى غير ذلك ثم يمكن ان يعتبر لكل واحد من هذه الاقسام اربع اعتبارات
صادقة عليه بان يقال الخاص مشتق من كذا ومرتب على كذا ومعناه فى الشرع كذا
وحكمه كذا وعلى هذا القياس غيره ففى الحقيقة مورد القسمة الاعتبارات والعوارض
اللاحقة لنظم القران الدال على معناه والاعتبارات اللاحقة امر كلى فيكون هذا
من قبيل تقسيم الكلى الى الجزئيات ولما كانت الاعتبارات من عوارض نظم القران بالنسبة
الى معناه جعلت اقساماً له لتعلقها به وكل اعتبار من هذه الاعتبارات متميز
بذاته او بعوارضه عن اعتبار اخر فيحصل التميز بذلك ههنا وايضاً اشتقاق
كل فرد من افراد الخاص متميز عن غيره بمادته قوله وبعضهم قد امعن النظر قال
بعض المحققين من اصحابنا ان الاقسام فى الحقيقة تبلغ الى سبعمائة وثمانية وستين
قسماً وذلك لان البحث العايد الى النظم اما ان يكون مختصاً بالمفرد او بالمركب او
مشتركاً بينهما والاول اربعة وهى اقسام الظهور والخفاء والثالث اربعة وهى
الاستعمال وهذه الاربعة لكونها مشتركة بين المفرد والمركب تعتبر فى الاقسام
الاثنى عشر فتصير الاقسام ثمانية واربعين حاصلة من ضرب الاثنى عشر فى الاربعة
ثم استفادة الاحكام الشرعية من كل واحد منها اما بالعبارة او الاشارة او الدلالة
او الاقتضاء فهذه معتبرة فى كل واحد من الثمانية والاربعين فضرب الثمانية
والاربعين فى الاربعة يصير المبلغ مائة واثنين وتسعين قسماً وفى كل واحد

اى يمتنع من ان يكون معناً او نوعاً او فصلاً او ناشية او نحوها وليس بمختص بتقسيم الجنس الى انواعه

فى اقسام الوضع والثانى كنايته

من هذا المبلغ اعتبارات اربعة معرفة المأخذ والمعنى والترتيب والحكم فيضرب
المائة والاثنين والتسعين في الاربعة يصير المبلغ سبعمائة وثمانية وستين قسمًا
قال الشارح المغنى بل الاقسام اكثر من ذلك وذلك بان يعتبر كذلك في السنة اذ هذه
بالنسبة الى الكتاب وبيانها يحتاج الى كلام ابسط منه يطول الكتاب قوله فلفظ
وضع لمعنى واحد على الانفراد ذكر فخر الاسلام ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد
على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد فقيل المراد بالمعنى مدلول
اللفظ واحترز بقيد الوحدة عن المشترك لانه وضع لاكثر من الواحد وبقيد
الانفراد عن العام فانه وضع لمعنى واحد شامل للافراد اذ المراد من قوله على الانفراد
كون اللفظ متناولا لمعنى واحد مع قطع النظر عن ان يكون له افراد في الخارج اولا
وفيه نظر لانه يفضى الى العموم المعنوى وفيه كلام فالاولى ان يقال ان العام ايضًا
خرج بقوله واحد وقوله على الانفراد لصرف الواحد عما هو اولى واقدم له اعنى
الواحد الحقيقى الذى لا يوجد الا فى خصوص العين فانه لو اقتصر على قوله لمعنى
واحد والواحد الحقيقى اولى واقدم من غيره لم يتناول غير خصوص العين ولا يخفى
ان احد التعريفين كاف فى افادة الغرض ولذا اكتفى المص بالتعريف الاول وترك
لفظ كل منه لئلا يرد عليه انه للافراد والتعريف للحقيقة فذكره مستبعد فيحتاج
الى الجواب المشهود بان المشايخ لم يلتفتوا الى تكلفات اهل المعقول او الى ما يقال
من ان لفظ كل فى تعريف الاشياء بحسب الحقيقة فى نفس الامر مستنكر واما
فى تعريف الاشياء بحسب الامور الاصطلاحية المطلوب فيها التطبيق على
الافراد فغير مستبعد قوله فيدخل فيه اسماء العدد فانها موضوعة لواحد
اعتبارى ويخرج به المشترك فانه موضوع لواحد لما عرفت فى التقسيم الاول
لكن الاولى خروجه ايضًا كما اشرنا اليه انفًا قوله فان معناه جزئى حقيقى يعنى ان
معنى زيد جزئى حقيقى لا يقبل الاشتراك اصلا وهذا على اصطلاح اهل المنطق فان
المنطقى يسمى المعنى المتشخص جزئيًا حقيقيًا واللفظ الموضوع لما تشخص جزئيا حقيقيًا
قوله اونوع كرجل ومائة اوجنس كانسان قال فى شرح المغنى انما يكون النوع والجنس
من قبيل الخاص اذا كانا منكرين او معرفين لا للاستغراق اذ لو كانا معرفين للاستغراق
لكان من قبيل العام دون الخاص للتنافى بين العام والخاص فلا يمكن ان يكون
اللفظ الواحد خاصًا وعامًا وان كانا بالحيثيتين قوله وهذه الاطلاقات على اصطلاح

فانه موضوع لاكثر من واحد دون العام صح

اهل

اهل الشرع يعنى جعل الرجل نوعًا والانسان جنسًا اصطلاح اهل الفقه والاصول
دون اهل المنطق وهذا لان مقصود الفقها معرفة الاحكام دون الحقايق فاذا
وجدوا لفظًا واقعًا على كثيرين مختلفين بالاحكام جعلوه جنسًا وان كانوا متفقين
بالحقيقة كالانسان الواقع على الرجل والانثى والخنثى لاختلاف الاحكام فان الرجل
يصلح للنبوة والامامة الكبرى والصغرى والشهادة فى الحدود والقصاص والقضاء
وغير ذلك بخلاف المرأة والخنثى يخالفهما فى بعض الاحكام واما اهل المنطق فمقصودهم
معرفة حقايق الاشياء فاعتبروا الاختلاف بالحقيقة لكونه جنسًا قوله وانما اختار
هذا الترتيب حيث قدم العين على النوع والنوع على الجنس مخالفًا للقوم فانهم قد قدموا
الجنس على النوع والنوع على العين لانه المناسب للخاص فان العين اولى بهذا الاسم
من غيره لعدم احتمال الشركة فيه فيكون منفردًا بلا شركة غيره والنوع اولى به من
الجنس لاختصاصه بافراد اقل منه قوله اى على وجه يقطع الاحتمال الناشئ عن
الدليل قال فى التلويح القطع على نفى الاحتمال الناشئ عن دليل وهذا اعم من الاول
لان الاحتمال الناشئ عن دليل اخص من مطلق الاحتمال ونقيض الاخص اعم من
نقيض الاعم او على وجه يقطع المحتمل يعنى يقطع ارادة غير مدلوله عنه لا على
وجه يقطع الاحتمال بمعنى صلاحية اللفظ لان يراد به الغير وتحقيقه ان الاحتمال
صفة اللفظ وهى صلاحيته لان يراد به غير الموضوع له وارادة الغير هو المحتمل فقولنا
قطعًا راجع الى المحتمل لا الى الاحتمال فان لفظ الاسد فى قولك رأيت اسدًا يقبل ارادة
الشجاع مجازًا فهذا هو الاحتمال وارادة الشجاع هو المحتمل فاذا قلنا الخاص يفيد مدلوله
قطعًا اردنا بالقطع قطع المحتمل لتوقف ثبوته على الدليل ولم يوجد فينقطع ارادته
لا محالة لا قطع الاحتمال اذ صلاحية اللفظ له باقية حتى لو انقطع ذلك الاحتمال
ايضًا يصير اللفظ مفسرًا فثبت ان القطع يجتمع مع هذا الاحتمال دون المحتمل وفيه
نظر اما اولًا فلان الاحتمال ينافى القطع فالجمع بينهما جمع بين المتنافيين وذلك
ان المحتمل هو اللفظ وهو القاطع بالوضع سواء جعل المتعلق الاحتمال والمحتمل
واما ثانيا فلان اللازم وهو قوله يصير اللفظ مفسرًا لا يخ اما ان يكون حقًا
او باطلًا فان كان الثانى لزم لكنه لم يكن مفسرًا فلم ينقطع الاحتمال وعاد المحذور
الاول وان كان الاول لزم لكنه كان مفسرًا وكان استثناء عين التالى وهو غير
منتج لا يقال استثناء عين التالى غير منتج لجواز ان يكون اعم من المقدم فلا يكون

تطلق على نفى الاحتمال اصلا صح

وهو الجمع بين المتنافيين منه

وجوده مستلزمًا لوجوده وههنا التالى مساوٍ للمقدم فان انقطاع الاحتمال
يستلزم كونه مفسّرًا وكونه كذلك يستلزم انقطاع الاحتمال ومثل هذا قد يكون
سائغًا فى الجدل لكون الاستقراء التام غير ملتزم فيه كما ذكرتم فى الانتاج من
الشكل الثانى مع اتفاق مقدميته فى الكيف لانا نقول ان المساواة بينهما ممنوعة
ولو سلم لزم ان لا يكون خاصًا لان الخاص ما لا ينقطع عنه الاحتمال عند الخصم
فلا يكون هذا الكلام نافعًا وقال فى شرح المغنى ويراد بكونه قطعًا معنيان
احدهما ما يوجب اليقين القاطع لاحتمال النقيض والثانى ان يقطع احتمال غيره
الناشى عن الدليل والمعنى الثانى اعم وهو لايق بالمراد ههنا اذ الخاص كما يكون
للمتواتر يكون لغيره فلا يطرد كونه قطعيًا بالمعنى الاول ويطرد بالمعنى الثانى ثم
اختلف المشايخ فى ان الخاص من الكتاب والسنة المتواترة هل يوجب القطع بالمعنى
الاول ولا فعند مشايخ العراق يوجبه وعند مشايخ سمرقند يوجب العمل بظاهره
ولا يوجب اليقين لوجود احتمال المجاز والقطع لا يتصور مع الاحتمال قال العراقيون
احتمال المجاز غير قادح فى اليقين لانه لم ينشاء عن دليل فلا يعبأ به او على وجه
يقطع بيان تفسير لانه اما لاثبات الظهور وهو الحقيقة او لازالة الخفاء وهو
لازمه فيقتضى سابقة الاجمال وهو منتف لان الخاص بين فى نفسه لقطع
احتمال غيره وتبيين المبين اثبات الثابت وهو باطل قال القاآنى الخاص قد يكون
مبهمًا يحتاج الى تبيين المراد منه ويرده ان الخاص من حيث هو خاص لا ابهام فيه
وانما الابهام بحسب العوارض ومنشاء الشبهة الغفلة عن قيد الحيثية قوله
ولذا جعل الخلع طلاقًا لا فسخًا قدم هذا على سائر التفريعات ردًا على من زعم ان
كونه من هذا الباب غير ظاهر فلذا ترك فى بعض كتب القوم والظاهر ان كونه من
هذا الباب ظاهر ولذا ذكر فخر الاسلام والخفاء ان كان فى طريق ثبوت لفظ
الطلاق حيث لم يذكر ظاهرًا وانما ثبت بطريق بيان الضرورة وبعد ما ثبت
باى طريق كان يكون الطلاق خاصًا فى مدلوله بلا خفاء اللهم الا ان يقال اذا كان
ثبوته بطريق بيان الضرورة لا يكون من قبيل المنطوق والخاص منه وقد يقال
قد علم بطريق بيان الضرورة ان فعل الزوج فى صورة الافتداء هو الذى عبر عنه بالطلاق
فى قوله الطلاق مرتان لانه الذى سبق فعدم جعل فعله فى تلك الصورة
طلاقًا ترك العمل بلفظ الطلاق المذكور صريحًا فى قوله الطلاق مرتان قوله

فلا يكون

فلا يكون بمعنى الفسخ كما روى عن الشافعى فيه اشارة الى ان هذا ليس مذهبه بل
مذهبه انه طلاق لا فسخ كما اشير اليه فى التلويح قوله لان فيه ابطال العمل الخاص
وفى التلويح لان فيه ترك العمل بهذا البيان الذى هو فى حكم المنطوق وهو الذى عبر
عنه فخر الاسلام بترك العمل بالخاص وصاحب التنقيح بالزيادة على الكتاب يعنى
ان ليس جعله ترك العمل بالخاص الا تعبيرًا لا حقيقة له قد يقال انما اقتضى كونه
الطلاق مرتان الى قوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به بمنزلة كلام واحد ان يكون
الخلع قسمًا من الطلاق لئلا يبطل موجب الخاص الذى هو الفاء مع الاجتناب عن
فساد التركيب فالحق مع فخر الاسلام وليس جعله ترك العمل بالخاص مجرد عبارة
ولك ان تقول لما كان فى تخصيص فعل المراة تقرير فعل الزوج على الطلاق
فلو لم يكن الخلع طلاقًا لزم بطلان موجب الخاص الذى هو الطلاق فى قوله الطلاق
مرتان بحمله على اعم من الخلع والطلاق لينتظم الكلام ولك ان تقول الخلع ايضًا الى
الامرتين فلو لم يكن الخلع طلاقًا لزم ترك العمل بموجب الخاص فى قوله فان
طلقها بحمل الطلاق على ما يعم الخلع قوله بقوله الطلاق مرتان اى ثنتان ثم
ذكر افتداء المراة بقوله فان خفتم ايها الحكام ان لا يقيما حدود الله اى الزوجان
حقوق الزوجية بسبب النشوز فلا جناح عليهما فيما افتدت به اى لا اثم على
الرجل فيما اخذ ان كان النشوز من جانبها ولا على المراة فيما اعطت يعنى لا يكون
دفعها اسرافًا ولا اخذه ظلمًا وفى تخصيص فعل المراة فى الافتداء وافراده بالذكر
بقوله فيما افتدت به بعد جمعهما فى قوله ان لا يقيما تقرير ما كان وهو فعل الزوج
الذى هو الطلاق لانها لا تخلص بالافتداء الا بذلك الفعل فكان بيانًا بطريق
الضرورة ان فعل الزوج فى هذه الحالة وهى حالة الخلع هو الذى سبق مرة فى اول
الاية وهو الطلاق ومثل هذا البيان فى حكم المنطوق على ما قيل فصار كانه صرح
بان فعله فى الخلع طلاق فكان هذا بيانًا لنوعى الطلاق قوله اعنى بمال وهو
الافتداء وبدونه ثم قال تعالى فان طلقها اى بعد المرتين سواء كانتا بمال او
بدونه فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين يجوز ان يكون كلتاهما
او احديهما خلعًا وافتداء فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملًا بموجب
الفاء فجعل الخلع الثابت بالافتداء فسخًا كما ذهب اليه الشافعى فى هذه
الحالة لا يكون عملًا بهذا الخاص بل يكون دفعًا له واما الفسخ بعدم الكفاءة

الزيادة فى على الكتاب عبارة عن اثبات ما لا يفيده الكتاب ما يعلم [illegible] مستقل بزيادة جزء او شرط او علق ونحو ذلك العمل بالخاص فى منها فى الفساد لانه ابطال بما يفيده صريح النظم فالحق الزيادة

قائله شارح المغنى الشبلى
كان خطاء وونقرا بعلاه فالاولى الثالث سهو

وغيرها فهو فسخ قبل التمام فكان في معنى الامتناع فامّا الخلع فيقع بعد التمام
فلا يجعل فسخًا بل يجعل طلاقًا ولقائل ان يقول لا نم انه في تخصيص فعلها في
الافتداء تقرير فعل الزوج على ما سبق فلم لا يجوز ان يكون فعل الزوج في هذه
الحالة قبول ذلك كما ذهب اليه ائمة التفسير ويكون تركه لظهوره ولو سلم ذلك
يلزم ان يكون الخلع طلاقًا رجعيًا لان المراد من الطلاق المذكور في ا ول الاية هو
الطلاق الرجعي عندهم وهذا خلاف المذهب على ان الخلاف فيما اذا وقع المفاداة
بلفظ الخلع امّا لو قال الزوج انت طالق على كذا يقع الطلاق بلا خلاف والحاصل
ان المخالعة ان ثبتت بلفظ الطلاق لا تكون محل الخلاف وان ثبتت بلفظ اخر
لا يكون فيه دليل على انه طلاق وايضًا لو كان الخلع المذكور في هذه الاية طلاقًا يلزم
ان يكون الطلقات اربعًا ولا وجه لما قيل انه ذكر التطليقة الثالثة بعوض وبغير
عوض فلا يكون اربعًا لان الاية لبيان الخلع بدليل سبب النزول في الخلع والا لم
يكن متمسكًا لهم الا لبيان الطلاق بمال وعوض وفرق بينهما ولو سلم ذلك يلزم
سقوط التمسك بها على ان المختلعة يلحقها الطلاق لانتفاء الترجيح ولا وجه ايضًا
لما قال شارح المغني المراد بقوله الطلاق مرتان بيان الشرعية لا بيان الوقوع فلا يقتضي
الزيادة على الثلث لانا نقول ح يسقط الاستدلال بهذه الاية على ان الخلع طلاق
وان المختلعة يلحقها الطلاق **قوله** في المفوضة من التفويض وهو التسليم وترك
المنازعة استعمل في النكاح بلا مهر او على ان لا مهر لها لكن المفوضة التي نكحت نفسها
بلا مهر لا تصلح محلا للخلاف لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي بل المراد من المفوضة
هي التي اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر او على ان لا مهر لها وقد يروى المفوضة
بفتح الواو على ان الولي زوجها بلا مهر كذا في التلويح **قوله** وهو الدخول عنده لقول
ابن عباس وابن عمر وزيد بن ثابت في هذه حسبها الميراث ولا مهر لها ولان المهر
حقها فاذا رضيت بعدم وجوب الصداق صريحًا او دلالة بالسكوت لم يكن لها كما لو
ابرأته بعد الدخول **قوله** لنا قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم اي
تطلبوا النساء بالمهور احل الابتغاء وهو الطلب بالمال والباء وضع لمعنى معلوم
وهو الالصاق والطلب انما يحصل بالعقد فيقتضي ان يكون الطلب ملصقًا
بالمال فيجب المال بالعقد امّا تسمية وامّا وجوبًا بايجاب الشرع كذا في جامع
الاسرار وفي شرح المغني الصق الابتغاء وهو الطلب بالمال اذ الباء للالصاق

فلا ينفك عنه وان الابتغاء خاص لمعنى معلوم وهو الطلب وذلك الطلب يتحقق
بالعقد الصحيح فيجب المال بنفس العقد وعدل عنه المص حيث قال فان الباء خاص
معناه الالصاق يعني انه حقيقة في الالصاق مجاز في غيره ترجيحًا للمجاز على الاشتراك
فيدل قطعًا على امتناع انفكاك الابتغاء وهو العقد الصحيح عن المال لما سياتي من
قوله لان الذي يبطل في المفوضة ليس هو الابتغاء يعني ليس ابتغاء النساء بل اقتران
المال والتصاقه به فلا بد من صرفه الى ما ذكره المص اي يبطل موجب الابتغاء من حيث
كونه متعلقًا بالباء فالقول بالانفكاك وتاخير وجوب المال عن الطلب وهو العقد
الصحيح الى زمان استيفاء المطلوب على ما في شرح المغني لا يكون عملًا بالخاص بل ابطال
العمل به بالرأي فالحاصل ان المرأة اذا نكحت بلا مهر او على ان لا مهر لها فماتت ولم يدخل
بها لا يجب عند الشافعي وانما يجب بالدخول وعندنا يجب كمال مهر المثل اذا دخل
بها او مات احدهما **قوله** الاول ان الابتغاء اه هذا مما اورده القاآني وحاصله ان
الحل وان قيد بالابتغاء بالمال في هذه الاية فقد اطلق ايضًا في قوله تعالى فانكحوا ما
طاب لكم من النساء وقوله تعالى وانكحوا الايامى منكم والمطلق يجري على اطلاقه **قوله**
والجواب عن الاول حاصله انا لا نم ان المطلق يجري على اطلاقه مطلقا بل يحمل على المقيد
اذا كان الحكم واحدًا او الحادثة واحدةً بالاتفاق كما في كفارة اليمين وههنا كذلك فيجب
حمله على المقيد بالمال كذا ذكر القاآني وفيه نوع تامل لجواز ان يكون حكمان في حادثة
واحدة **قوله** وعن الثالث قال المص في حواشي التلويح فان قيل ما ذكرتم ينتقض بما
اذا زوج المولى امته بعبده حيث يصح النكاح ولا يجب المال قلنا فيه روايتان الاولى انه
يجب ثم يسقط اذ لا فائدة في الوجوب لانه الزام له عليه فلا اشكال عليها الثانية
انه لا يجب ابتداء وهو المنشاء للاشكال ودفعه ان العبد خارج عن خطاب قوله
تعالى ان تبتغوا باموالكم لانه ليس بمالك للمال والاضافة للتمليك كلامه انتهى وفيه
بحث اذ ينبغي على هذا ان لا يجب المال في نكاح العبد مطلقا والا فلا بد من بيان الفرق
بين كون المراة امة المولى وبين كونها غير امته **قوله** ويبطل تاويل القروء بالاطهار
اه اعلم ان القرء لفظ مشترك وضع للحيض تارة وللطهر المتخلل بين الدمين اخرى
عند الفقهاء لكنهم اختلفوا في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء
انه محمول على الطهر او الحيض فذهب علماؤنا الى ان المراد به الحيض كما هو مذهب
الخلفاء الراشدين دون الطهر كما ذهب اليه الشافعي لانه لو كان المراد به الطهر لبطل

بقوله فان قلتم صح

على صيغة المبني للمفعول وما قبل على صيغة المبني للفاعل ودفع نفسها على انها تاكيد للفاعل فليس بشيء صح

مما ذكر في شرح المغني صح

فانه ذكر في اية عتق رقبة مؤمنة وفي اية اخرى عتق رقبة مطلقا فحمل المطلق على المقيد صح

موجب الخاص وهو الثلثة لان الطلاق المسنون هو الذى يكون فى حالة الطهر
طلقها فيه فلا يجب عليها التربص بثلثة اطهار اجماعًا اما عندنا فظاهر واما عند
الشافعى فلان الطهر الذى وقع فيه الطلاق محسوب عنده فينقضى العدة بباقى ذلك
الطهر وطهرين اخرين بعده فينتقص العدد عن الثلثة وفيه ابطال موجب الخاص
لان الثلثة بمنزلة العلم لعدد معلوم لا يحتمل غيره سواء كان اقل منه او اكثر
قيل يجوز ان يذكر الثلث ويراد به الاقل كما فى قوله تعالى الحج اشهر معلومات حيث
اريد شهران وبعض مع ان اقل الجمع ثلثة والجواب عنه ان الاشهر اسم عام لا علم فيقبل
المجاز بارادة البعض واما اسماء الاعداد فلا يجوز فيها ذلك لكونها اعلامًا والاعلام
لا يجرى فيها المجاز لا يقال لا انتقاص انما يلزم ان لو لم يكن بعض الطهر طهرًا وهو مم
لانا نجيب بان ذلك موكول اللغة وقد ثبت ان الطهر لغة اسم لما تخلل بين الدمين
ولهذا لا ينقضى العدة بطهر واحد وقد اجاب صاحب التنقيح بان بعض الطهر ليس
بطهر لانه لو كان كذلك لما بقى بين الاول والثالث فرق فيكفى فى الثالث بعض
طهر فينبغى انه اذا مضى من الثالث شئ يحل لها التزوج وهذا خلاف الاجماع وفيه
نظر لان الملازمة ممنوعة اذ الاول قد انتهى بالضد فلا بعد ان يدخل تحت العدد
بخلاف الثالث فلو حمل على الحيض لا ينتقص العدد عن الثلثة لانه يجب عليها
التربص بثلث حيض كوامل لا يقال لو حمل القرء على الحيض كما ذكرتم يلزم منه
الزيادة على الثلث لانه لا يحتسب الحيض اجماعًا والخاص كما لا يحتمل النقصان
لا يحتمل الزيادة لانا نقول ان ذلك الازياد ثبت ضرورة وجوب التكميل
فيكون مغتفرًا وذلك لان الحيضة لا تقبل التجزية ولهذا قلنا لو قال لامرأته
انت طالق اذا حضت نصف حيضة لا تطلق حتى تطهر كما لو قال حيضة
وقد وجب تكميل الحيضة الاولى بشئ من الرابعة فوجب بتمامها ضرورة
عدم التجزية فلا يجب الا ثلث حيض كما هو موجب النص فلا يكون ماذكر
فى صورة الالزام الزامًا علينا ولا يخفى ان هذا الجواب لا يخلو عن ضعف
لان الثلثة اسم خاص لا يحتمل الزيادة والنقصان باى طريق كان والاقرب
ما صدر به بالعلاوة وحاصله ان احوال المسلمين محمولة على الصلاح
فالظاهر من حالهم الاتيان بالمشروع وهو الطلاق حالة الطهر والاحتراز
عن محظور دينه وهو الطلاق فى الحيض فان قيل دخول التاء فى ثلثة

لان المراد هو الحيض لا الطهر منه فاذا

كما فى قوله تعالى واذ قالت الملئكة يا مريم فان المراد بالملائكة جبرئيل عليه السلام فقط منه

اى ثلث الحيضة التى طلقت فيها منه

دليل على ان معدوده مذكر وهو الطهر لان الحيض مؤنث فيراد به الطهر دون الحيض
والدليل عليه قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن اللام للوقت اى لوقت عدتهن يعنى
طاهرات من غير جماع اذ ادنى الامر الاباحة والطلاق فى الحيض بدعة فدل على ان
العدة بالاطهار قلنا ان الحيض وان كانت مؤنثا ولكن لفظ القرء مذكر فروعى
جانب اللفظ مع جواز الامر الاخر لان عادة العرب شاعت فى ان المعدود اذا كان
مؤنثا واللفظ مذكرًا او بالعكس فوجهان لكن اعتبار اللفظ عندهم اولى من
اعتبار المعنى والمراد من قوله تعالى لعدتهن اى قبل عدتهن اذ الطلاق سابق
عليها بدليل قراءة ابن عباس رضى الله عنهما فطلقوهن لقبل عدتهن وقال الزهرى
وقتادة يطلقها لقبل عدتها وروى طاوس عن ابيه انه قال حد الطلاق ان يطلقها
قبل عدتها قلت وما قبل العدة قال طاهر من غير جماع فدل على ان العدة بالحيض
وقال فى الكشاف معنى الاية مستقبلات لعدتهن والدليل عليه قوله تعالى واللائى
يئسن من المحيض الاية جعل العدة بالاشهر خلفًا عن العدة بالحيض فيكون العدة
بالحيض هو الاصل وقد قال عليه السلام دعى الصلوة ايام اقرائك وهى الحيض
وقال عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان ولم يقل طهران قوله
فذهب بعضهم وهم العبادلة الخ ان وطئ الزوج الثانى يهدم حكم ما مضى من الطلقات
واحدة كانت او اكثر بمعنى ان المرأة تصير بعده بحالة لا تحرم حرمة غليظة الا بالطلقات
الثلث واختاره الامام وابو يوسف وذهب عمر وعلى وابى وابو هريرة رض الى انه
لا يهدم ما دون الثلاث بمعنى انها تكون بحالة تحرم حرمة غليظة اذا طلقها بما بقى
من الطلقات الثلث واختاره محمد والشافعى وزفر والخلاف فى المسئلة بناء
على ان اصابة الزوج الثانى فى الطلقات مثبت للحل الجديد كما اختاره الامام
ومن وافقه وهو غاية للحرمة الثابتة كما اختاره محمد ومن وافقه تمسك الفريق
الثانى بانه لو هدم لا يثبت حلا جديدًا واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة
فلان حكم الحرمة وهدمها لا يكون الا باثبات الحل واما بطلان اللازم فلانه
لو اثبته لزم ترك العمل بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره اى رجلا اخر سماه
زوجًا باعتبار ما يؤول اليه لان حتى موضوع للدلالة على ان ما بعده غاية لما قبله
والغاية تفيد انتهاء ما قبلها لا اثبات حكم لما بعدها مثل اثبات الكون مثبتًا لحل
جديد بنكاح زوج غير الاول فالزوج الثانى يكون غاية للحرمة الغليظة لا مثبتا

لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات ادم خالية عن
اسباب الحرمة كما فى الاصطياد على المحرم ينتهى الحرمة بانتهاء الاحرام ثم يثبت
الحل بالاباحة الاصلية وكما فى الصوم ينتهى حرمة الاكل والشرب بالليل ثم
يثبت الحل بالاباحة الاصلية وفيه بحث لانا لا نسلم انه لو اثبته لزم ترك العمل
بالخاص كيف واثبات الحل لا ينافى كونه غاية اذ يجوز ان يكون مثبتا للحل
ومنهيا للحرمة بل فيه عمل بخاص الكتاب وهو حتى فى انهاء الحرمة وخاص الحديث
وهو العود فى اثبات الحل وهذا احدهما **قوله** ولو سلم انها تثبته لكنه بعد وجود
المغيا وهو الثلاث اذ لا وجود للغاية قبل المغيا لان غاية الشئ بمنزلة بعضه وبعض
الشئ لا ينفصل عن كله اذ لو انفصل لم يبق بعضه حقيقة بل باعتبار ما كان
فكان وجود الزوج الثانى كعدمه قبل وجود المغيا وذلك لان الحل لم يرتفع ولهذا
يجوز للزوج الاول ان يتزوجها بلا نكاح زوج اخر واصابته فالزوج الثانى يهدم
حكم ما مضى من طلقات الزوج الاول اذا كانت ثلثا لثبوت الحرمة بها ولا يهدم
ما دون الثلث ايضا بناء على ان الزوج الثانى مثبت لحل جديد ترك العمل بالخاص
بل ابطال له لا ايقال النص متروك الظاهر لانه يقتضى ان يكون نفس التزوج غاية
ولا كذلك اذ الاصابة شرط بالاجماع فلا يستقيم التمسك به لانا نقول زيد
على النص الدخول بالحديث المشهور حتى صار كالمنصوص فيكون الزوج الثانى
مع الدخول غاية فيصح التمسك به **قوله** فاستثناؤه قبل رجب لغت يعنى قبل
دخول رجب لم تكن معتبرة حتى لو كلمه فى رجب قبل استثناءه حنث لان اليمين
توجب تحريم الكلام بعد دخول رجب الى غاية الاستثناءة فالاستثناءة وجودها
وعدمها قبل دخول رجب بمنزلة واحدة **قوله** روى ان امرأة رفاعة قيل هى تميمة
بنت ابى عبيد القرظية وقيل عائشة بنت عبد الرحمن بن عتيك ورفاعة بكسر
الراء ابن وهب بن عتيك ابن عمها والزبير بفتح الزاء من يهود قريظة واسلم ابنه
عبد الرحمن روى عنه ابنه الزبير بن عبد الرحمن فاسم ابنه بالفتح واسم ابيه بالفتح
والعنة عدم القدرة على الجماع لسبب وعدم الوصول الى البكر دون الثيب او الى
بعض النساء دون بعض وهدبة الثوب بالضم طرفه الذى لم ينسج والتشبيه
من جهة الاسترخاء والضعف واتهامها بالعنة قولها فلم اجد معه الا مثل هذا
والعسيلتان كنايتان عن العضوين لكونهما مظنتى الالتذاذ وفى المغرب

اولى من ايراد صح

فنى القول بانه يهدم ما دون الثلث صح

العسيلة

العسيلة وهى القطعة من العسل وقد ضرب ذوقها مثلا لاصابة حلاوة الجماع ولذته
وصغرت اشارة الى القدر الذى يحل به اى تلك الحلاوة وان قلت تثبت الحل وفيه
اشارة الى ان الانزال ليس بشرط لانه تشبع والذوق غير الشبع **قوله** واشارة الى
كونه محللا يعنى هذا الحديث اشارة الى كون الزوج الثانى محللا قال فى البيان فى ذكر رسول الله
صلى الله عليه وسلم العود وترك لفظ الانتهاء الذى هو مدلول الكتاب بان لم يقل
اتريدين ان تنتهى حرمتك اشارة الى ان ذوق العسيلة تحليل لانه عليه السلام
علق العود الى الذوق فاذا وجد الذوق يثبت العود لا محالة ولم يكن العود ثابتا قبل
ذلك فيكون حادثا بالذوق بخلاف الحل الاصلى لان سببه كونها من بنات ادم الا
انه تخلف عنه باعتراض الحرمة فاذا انتهت امكن ان يقال يثبت الحل بالسبب السابق
اما العود فلم يكن ثابتا فيكون حادثا بالذوق اذ هو السبب الظاهر وقيل ان
العود هو الرد الى الحالة الاولى وفى حالة الاولى كان الحل ثابتا مطلقا ولم يبق
فيكون الذوق مثبتا للحل الذى عدم فتعود بثلاث تطليقات هذا كلامه **قوله**
وهو حل حادث قطعا لا سبب له سوى الذوق فان المستند الى السبب الاصلى
هو الحل الاصلى لا الحاصل بالعود اليه بل هو الى سبب العود ويدل عليه ان تعليق
الحكم بالمشتق يدل على علية ماخذ الاشتقاق والحكم ههنا هو العود وماخذ
الاشتقاق هو الذوق الحادث ولا شك ان حدوث العلة يستلزم حدوث
المعلول فثبت ان هذا الحديث يدل على كون الذوق مثبتا للحل كما انه يدل على اشتراط
الوطئ وظهر الفرق بين حتى فى الاية وحتى فى الحديث **قوله** وباشارة حديث
اللعن وقيل بعبارته وباشارة حديث العسيلة فلذا اوردهما فخر الاسلام وليس
بقوى لان حديث اللعن اشارة ايضا لان الكلام لم يسق له بل لاثبات اللعن الا
ان هذه اشارة ظاهرة واشارة حديث العسيلة غامضة وهذا خبر واحد
يعمل به لانه لم يكن مخالفا للنص وان كان مشهورا فيجوز الزيادة به وحديث العسيلة
مشهور وهذا مؤكد له كذا فى البيان **قوله** وهو قوله عليه السلام لعن الله المحلل
بكسر اللام والمراد به الزوج الثانى والمحلل له بفتح اللام والمراد به الزوج الاول فانه
يعنى حديث اللعن عبارة فى اثبات اللعن لهما لان الكلام سيق له والحاق اللعن
بالمحلل لا يمنع الاستدلال لان ذلك ليس للتحليل بل للشرط فاسد فاسد الحقه
بالنكاح وهو شرط التحليل ان الشرط فيه او القصد تغيير المشروع ان لم يشترط

فيه لان النكاح مشروع للتناسل وهو قصد غيره وهو قضاء الشهوة واما الحاق
اللعن بالمحلل له فلانه سبب لمثل هذا النكاح والمسبب شريك المباشر في الاثم والثواب
كذا في شرح المغنى وقال في البيان الاشبه ان الغرض من اللعن اظهار خساسة المحلل
بماشرة مثل هذا النكاح والمحلل له بماشرة ما ينفر عنه الطباع من عودها اليه بعد
مضاجعة غيره لا حقيقة اللعن اذ هو اللايق به عليه السلام لانه ما بعث لعانا ويدل
عليه قوله عليه السلام الا اخبركم بالتيس المستعار ولا يخفى ما في قوله عبارة في ذمهما
واثبات خساسة لها لانه عليه السلام ما بعث لعانا من الضعف واشارة الى ان
الزوج الثاني مثبت للحل لان المحلل من يثبت الحل كما ان المحرم من يثبت الحرمة وقيل
اشارة الى انه محلل وهو الذي يجعل المحل حلالا وجعله حلالا لا يكون الا باثبات الحل
فيه كما ان من جعل المحل المتحرك لا يكون ذلك الا باثبات الحركة فيه فعلم انه مثبت
للحل وهو وان كان مدلول اللفظ لكن الكلام لم يسق له بل لاثبات اللعن كما عرفت
فيكون اشارة وذلك ظاهر قوله وهدمه ما دون الثلث اى ما وقع من الطلقة
والطلقتين بحيث يجعله كان لم يكن لا ما بقى من الطلقات كما توهم يعنى تصير المرأة
بحالة لا تحرم حرمة غليظة الا بالطلقات الثلث بدلالة قوله عليه السلام لعن الله
المحلل وهو المثبت للحل كما عرفت فانه لما افاد باشارته كون الزوج الثاني هادما
للحرمة الغليظة رافعا اياها الا غاية منهية لان المنهى يكون متقررا في نفسه وهنا
لا حرمة بعد اصابة الزوج الثاني فصار رافعا اياها افاد كونه هادما للحرمة الخفيفة
بطريق الاولى وبيانه انها تصير محرمة عليه بالتطليقات الثلث وتصير مطلقة و
باصابة الزوج الثاني يرتفع الوصفان جميعا وتصير المرأة ملحقة بالاجنبيات
فلم تحرم على الزوج الاول الا بثلث تطليقات وبالتطليقة والتطليقتين ايضا
تكون موصوفة بانها مطلقة فيرتفع ذلك باصابة الزوج الثاني كما يرتفع الثلث
لان الزوج الثاني لما كان رافعا للثلاث والحرمة بها كان رافعا لما دونها الثلاث
وهو دونها لانه على عرض بثبوت الحرمة الاولى واخرى قوله فان قيل مبنى السؤال
على ان المراد بالحل الحل السابق وقد عرفت ان المراد به الحل الجديد دون السابق
فلا ورود له الان يقال انه على الاغماض لتزويجه وتقريره على وجهين احدهما
ان يقال سلمنا انه مثبت ولكنه يقتضى ذلك عدم الحل اذ اثبات الثابت مستحيل
والحل هنا ثابت لان زواله معلق بالثلاث فقبله لا يثبت شيء منه لان اجزاء

الحكم لا تتوزع على اجزاء العلة والشرط وثانيهما ان يقال ليس الزوج الثاني مثبتا
للحل في المتنازع فيه وهو صورة الهدم لانه لو كان كذلك يلزم اثبات الثابت لان
الحل ثابت واثبات الثابت مستحيل وهذا هو المناسب لتقرير المص وتقرير الجواب
انا لا نم لزوم اثبات الثابت وانما يلزم لو اثبت الزوج الثاني في المتنازع فيه الحل
الكامل ابتداء وهو ممنوع بل يكمل الحل ويزيده وحاصله ان الحل وان كان ثابتا قبله لكنه
ناقص فالزوج الثاني يتم هذا الناقص ويثبت ما ليس بثابت ولو سلم لزوم
اثبات الثابت لكن لا نم استحالته وانما يستحيل اذا اجتمع الاصل والزايد وليس
كذلك لما ذكره قوله او نقول تداخل الحلان تداخل العدتين عطف على قوله قلنا
فيكون جوابا مستقلا تقريره سلمنا لزوم اثبات الثابت لكن لا نم استحالته وانما
يستحيل لو لم يتداخلا وليس كذلك ولا يخفى انه يكون من تتمة الجواب التسليمي
لان حاصله تسليم الملازمة ومنع استحالة اللازم وهذا ايضا كذلك غاية
ما في الباب ان المنع مستند بسند اخر ويحتمل ان يكون عطفا على ما قبله بحسب
المعنى والتقدير ولم يمكن انسداد الطلاق على الثلاث شرعا فنقول اقتضى ثبوت
الثاني آه او نقول تداخل الحلان اه فيكون من تتمة الجواب السابق لا جوابا
مستقلا واعلم انه ذكر في البيان عن جواب هذا السؤال هكذا ليس كذلك لانه
يثبت حلا لا يكون قبله لان الزوج الاول يملك ثلث تطليقات بهذا التحليل
وكان يملك قبله الطلقة او الطلقتين او لان الزوج الثاني لما دفع الحرمة الغليظة
منع ثبوتها اذا قارن سبب ثبوتها لان المنع اسهل من الرفع او لان اثبات الثابت انما
لا يجوز اذا لم يفد فاذا افاد يجوز كبيع الانسان ماله بماله لا يجوز فلو ضم ماله
الى مال الغير ثم اشتراهما يصح لانه يفيد ملك التصرف او جواز العقد في
مال الغير فكذا هنا مفيد اذ قبله يكون الحل ثابتا على وجه يزول بالطلقة
او الطلقتين وبعده يصير على وجه لا يزول الا بالثلاث او نقول لما كان الزوج
الثاني مثبتا اصل الحل ووصفه في المطلقة الثلاث فلان يكون مثبتا الوصف
في المتنازع اولى لا يقال فعلى هذا ينبغي ان يملك اربعا او خمسا من التطليقات
ثلاثا بهذا الحادث وواحدة او ثنتين بالاول لانا نقول لما وجب اثبات
الحل بهذا السبب لما فيه من الفائدة اقتضى انتفاء الاول اذ لم يبق فيه فائدة
فينتفي به اقتضاء كما لو باع شيئا بالف ثم جدد البيع بالفصل او اكثر يصح الثاني

ونفسخ الاول اقتضاء اونقول لما عرفنا الثلاث محرمًا بالنص حكمنا بتاثيره في
الحلين فيرفعهما جميعًا الاول بالطلقة او الطلقتين والثاني بالباقي كما قلنا
في تداخل العدتين وهو مشهور انتهى فليتامل قوله وهذا الحديث يعني حديث
اللعن وان كان من الاحاد لكنه لا يخالف مقتضى الكتاب لان مقتضاه كون الزوج
الثاني منهيًا للحرمة الغليظة واما كونه مثبتًا للحل الجديد فامر هو ساكت عنه
فيجوز العمل بهذا الحديث فيما سكت عنه لكونه غير مخالف لمقتضاه ويكون
القول بانهائه للحرمة الغليظة عملاً بخاص الاية والقول باثباته للحل للحديث
قوله كما ان اشتراط دخوله بعبارة الاول بالاتفاق يعني باتفاق بيننا وبين
الخصم والا فهو مما اختلف فيه كما ستطلع عليه قوله وهذا الحديث لشهرته تزاد به
على الكتاب اشارة الى الجواب عما يقال ان النص متروك الظاهر لانه يقتضي ان
يكون نفس التزوج غاية وليس كذلك اذ الدخول شرط فلا يستقيم التمسك به
وحاصل الجواب انه قد زيد على النص الدخول بالحديث المشهور حتى صار كا
لمنصوص عليه فيكون الزوج الثاني مع الدخول غاية فكانه قيل هذه الحرمة مغياة
بالتزوج والدخول فيصح التمسك به وبهذا التقرير يندفع ما قيل ان النص
ساكت عما ذكرتم فيلزم الزيادة عليه بخبر الواحد وهو غير جائز ولا يخفى
ان هذا على تقدير ان يراد بالنكاح في الاية العقد واما على تقدير ارادة الوطئ
فالحديث موافق للكتاب فلا حاجة الى زيادة قصة الزيادة قوله على مطلوب
متفق عليه وهو اشتراط دخول الزوج الثاني في التحليل قوله واما ان اشتراط
دخوله ليس به اتفق العلماء سوى سعيد بن المسيب على اشتراط الوطئ للتحليل
لكنهم اختلفوا في انه ثابت بالكتاب او السنة فقال بعضهم انه ثابت بالكتاب
لان النكاح حقيقة في الوطئ فيحمل عليه الا انه اسند الى المراءة ههنا باعتبار
التمكين كما في الزنى الذي هو الوطئ الحرام فيكون الاسناد مجازًا كما يقال نهاره
صايم قالوا فيه تقليل المجاز الذي هو خلاف الاصل لانه لم يبق الا في الاسناد
وقال الجمهور انه ثابت بالسنة المشهورة وقالوا اريد بالنكاح هنا العقد
بدليل اضافته الى المرأة والنكاح المضاف اليها العقد يقال نكحت اي تزوجت
كذا في الصحاح ولا يجوز ارادة الوطئ لانه لا يتصور منها حقيقة لانه لم
يسمع في كلامهم اضافة النكاح الذي بمعنى الوطئ اليها ولو جاز ان تسمى

واطئة

اي اشتراط دخوله بالحديث مختلف فيه

احمد عملاني صح

واطئة باعتبار التمكين لجاز ان يسمى المركوب راكبًا وهو خلاف اللغة واما اضافة
الزنا اليها فليس بطريق المجاز بل لانه اسم للتمكين الحرام كما للوطئ الحرام ولئن سلم ان
النكاح هنا بمعنى التمكين فلا يحصل المقصود لان الحل ثابت بالوطئ الذي هو فعل
الزوج ولا يلزم من التمكين الوطئ فثبت انه ثابت بالسنة وهذا الطريق اعمال السنة
والكتاب جميعًا فكان اولى اذ فيما قالوا اهمال احدهما كذا في البيان ولقائل ان يقول
ان حمل النكاح على الوطئ هو الظاهر لاستلزام كون اسلوب الحكيم محمولاً على الافادة
دون الاعادة فان العقد استفيد باطلاق اسم الزوج في قوله تعالى حتى تنكح زوجًا
غيره فلو حمل النكاح على العقد كان ذلك تاكيدًا والتاسيس اولى منه قوله قبل وبطلان
عصمة المال المسروق اعلم ان القطع مع الضمان لا يجتمعان عندنا سواء هلك المسروق
في يده او استهلكه في ظاهر الرواية وعند الشافعي يجتمعان وكذا الحكم في السرقة الكبرى
قال لان الله تعالى امر بالقطع بقوله تعالى فاقطعوا وهو لفظ خاص ولم ينف الضمان
صريحًا ولا دلالة لان القطع اسم لفعل معلوم ولا دلالة له على انتفاء الضمان و
انقطاع عصمة المال اصلاً ولا هو من ضروراته ايضًا لانهما مختلفان اسمًا وسببًا
ومحلاً وحكمًا وقد دل الدليل على ثبوت الضمان وهو عموم قوله تعالى فاعتدوا عليه الاية
وقوله عليه السلام على اليد ما اخذت حتى ترد فيجب القول به فمن قال القطع يوجب
انتفاء الضمان وبطلان عصمة المال لم يعمل بهذا الخاص وهو فاقطعوا بل يكون ذلك
زيادة على النص بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا غرم على السارق بعد ما قطعت
يمينه والجواب ان ذلك يعني ابطال العصمة ثبت بنص يشير الى ابطالها مقرون بقوله
تعالى فاقطعوا وهو قوله جزاء ويجوز ان يثبت بنص حكم وباشارته حكم اخر وذلك
ان لفظ الجزاء اطلق على القطع والجزاء اذا اطلق في معرض العقوبات يراد به ما يجب
حقا لله تعالى على الخلوص وحقه انما يجب بهتك حرمة هي لله تعالى على الخلوص
ليكون الجزاء وفاقًا وذلك بان تثبت الحرمة بمعنى في ذاته كحرمة شرب الخمر والزنا
لا لحق العبد لانه يصير حرامًا لغيره مباحًا في ذاته ومثل هذه الحرمة لا يوجب
الجزاء لله تعالى كشرب عصير الغير فعرفنا ضرورة انه تعالى استخلص الحرمة لنفسه
واذا استخلصها لنفسه لا تبقى للعبد ضرورة كالعصير اذا تخمر اذ هي حرمة واحدة
فمن ضرورة ذلك تحويل العصمة الى الله تعالى ولا يخفى ان الايراد من قبل الشافعي
ان كان هكذا لا يحتاج في دفعه الى مثل هذا التكلف بل نقول لانه ترك العمل بخبر

قال ان ذكر التزوج اشتراط العقد وذكر النكاح الوطئ

وروي الحسن عن ابي حنيفة انه يضمن اذا استهلكه لان الاستهلاك فعل اخر غير السرقة

اما اسمًا فظاهر واما سببًا فلان سبب احدهما الجناية على حق الله تعالى وسبب الاخر الجناية على حق العبد واما محلاً فلان محل احدهما اليد ومحل الاخر الذمة واما حكمًا فلان احدهما للجبر والمثل والاخر للزجر

في قوله مفروضًا اشارة الى نوع تشنيع عليه

الاية فيما قلنا بل عملنا بخاص الاية في حق القطع وبخاص هذا الخبر وهو قوله عليه
السلام على السارق بعد ما قطعت يمينه في حق انتفاء الضمان وهذا الخبر وان
كان من الاحاد ولكنه لا يخالف مقتضى الكتاب والحاصل انه ليس من الزيادة على
النص بخبر الواحد لان القطع لا يصدق على نفي الضمان واثباته ليكونا مما صدق
عليه المطلق وهو القطع بحيث يكونان فردين له بل نفي الضمان حكم اخر غير مندرج
تحت الاول مثبت بالحديث المذكور قوله فان قيل النص جعل القطع جميع الموجب واعلم
ان الشمس الائمة اجاب عن ذلك الايراد بان لفظ الجزاء اشارة الى الكمال فيكون القطع
كل الموجب فلو اوجبنا معه الضمان يصير بعضه فكان نسخا لما هو ثابت بالنص وفيه
اذ للخصم ان يقول نعم هو كل الموجب ولكن في مقابلة الجناية على حق الله تعالى واما
الضمان فكل الموجب في مقابلة الجناية على حق العبد لكنه لم يذكر في الاية لان
السارق غاصب وحكم الغصب وهو الضمان معلوم من دليل اخر فالاولى في
الجواب ما ذكره المص ولما ورد عليه ان النص جعل القطع جميع الموجب فاذا انتفى
الضمان بالحديث المذكور كما قال يكون القطع بعض الموجب واذا لا يجوز بخبر الواحد
لانه نسخ لما هو ثابت بالنص دفعه بان المناسب للموجبية هو الضمان فجعل انتفاء
الضمان من الموجب من فساد الوضع وهو ترتب نقيض ما يقتضيه العلة عليها
ولا ورود له بعد بيان المناسبة ولو سلم ذلك فان اريد بالنص قوله تعالى فاقطعوا
كان استفادته منه بالاشارة من غير تعلق له بالخاص والكلام فيه وان اريد
بالنص قوله تعالى جزاء كان هذا كلاما اخر غير ما نقل عن الشافعي والمقصود تصحيحه
وقد يجاب عن ذلك الايراد بان لفظ الجزاء لغة يدل على كمال المشروع اذ هو اسم
للكافي يقال جزاء اي كفى وكماله يستدعي كمال الجناية لانها سببه وذلك بان يكون
الفعل حراما لعينه ومع بقاء العصمة حقا للعبد لا يكون الفعل حراما لعينه بل لغيره
وهو حق المال فيبقى مباحا في ذاته وذلك اعظم شبهة في سقوط الحد فمن ضرورته
تحويل العصمة الى الله تعالى وفيه نظر اذ لا نم ان الجزاء يستدعي كمال الجناية بل معناه
انه كامل في كونه جزاء لتلك الجناية وان كانت قاصرة قوله ومنه الامر لانه وضع
لمعنى واحد على الانفراد فكان خاصا قوله والاول اشرف يعني الوجودي اشرف
من العدمي فكان ما يقتضي الوجودي احق بالتقديم ولان النهي مركب والامر
مفرد غالبا والمفرد مقدم طبعا فقدم وضعا ولان موجب النهي يتوقف على

بيان

لا نغرم

فيجوز العمل به فيما سكت عنه الكتاب

بحث

بيان موجب الامر وهو يتوقف على بيانه والموقوف عليه بوسط او بغير وسط يجب
تقديمه على الموقوف ضرورة ولانه اول مرتبة ظهرت لتعلق الكلام الازلي اذا
الموجودات كلها وجدت بخطاب كن على ما هو المختار وهو على صيغة الامر فيكون
مقدما على سائر التعلقات ولا يخفى ان هذا مما يدل على تقديم مباحث الامر على سائر
المباحث لا النهي فقط يؤيده ما قال شارح المغني من انه قدم مباحث الامر على سائر
المباحث لكونها اهم لان معظم التكاليف ثبت بالامر ولان ما ثبت بالامر هو اشرف
اذ الايمان والعبادات ثابتان به والشرف من اسباب التقديم او لان الوجوب اسبق
من سائر الاحكام اذ اول تكليف يتوجه الى المكلف انما التكليف بوجوب النظر والتكليف
بمعرفة الله تعالى فيكون ما يثبت به الوجوب وهو الامر اقدم او لان الامر اول مرتبة
ظهرت لتعلق الكلام الازلي اذ الموجودات كلها وجدت بخطاب كن على ما هو المختار
فيكون مقدما على سائر التعلقات والامر قسم من اقسام الكلام سواء كان نفسيا
وهو المعنى القايم بالنفس او لفظيا وهو العبارة الدالة على ذلك المعنى بالوضع والكلام
النفسي القديم وان كان واحدا لا تعدد فيه الا ان له تعلقات مختلفة بحسب
المتعلقات على ما عرف في الكلام قوله وهو لفظ طلب به اه وقيل هو القول
المقتضي طاعة المامور بايتان المامور به وهو تعريف بما يتوقف معرفته على معرفة الامر
وقيل هو اللفظ الداعي الى تحصيل الفعل بطريق العلو ويلزم منه ان لو صدر من
الاعلى نحو الادنى على سبيل التضرع والشفاعة لا يسمى امرا وان صدر من الادنى
نحو الاعلى بطريق الاستعلاء يسمى امرا ولهذا ينسب قائله الى الحمق وسوء الادب
وفيه بحث وقيل هو اللفظ الدال على طلب الفعل بطريق الاستعلاء واحترز به عن
الالتماس والدعاء قال صاحب البيان وهذا اقرب الى الصواب قوله لان ارادة
الامر وقوع المامور به ليست بشرط خلافا للمعتزلة فانهم قالوا الارادة شرط
لصحة الامر ولا يجوزون ان يامر الله تعالى بشيء ولا يريد وجوده وهذه الخلافية مبنية
على خلافية وهي ان تخلف المراد عن ارادة الله تعالى لما لم يجز عند اهل السنة لزمهم
القول بانفكاكها عن الامر اذ بعض المامورين بالايمان لم يمتثلوا ولما جاز ذلك
عند المعتزلة ما احتاجوا الى القول بالانفكاك وتحقيق هذه المسئلة في علم
الكلام قوله استعلاء من العلو بمعنى الشرف لا من العلو بمعنى رفعة البناء او بمعنى
الصعود والمراد اظهار العلو على ما هو الراجح لا العلو في الواقع فطلب الفعل

على حسب الاختيار الذي عرف في اصول الدين

لان هذا القائل نقول صدوره على سبيل التضرع
غير صدوره بطريق العلو فلا يكون نقضا فكذا نقول
انعكاسه لصدوره بهما من الادنى نحو الاعلى بطريق
الاستعلاء لان طريق الاستعلاء غير طريق ما نحن فيه
بطريق العلو لكنه ينتج انعكاسه فالاولى ان ينسب قائله
الى الحمق لانه تكلم من غير مرتبة

من المساوى وللادنى مع اظهار العلو امر قوله تخرج به الدعاء والالتماس مما هو
بطريق الخضوع والتساوى فيه اشارة الى ان الطلب مع الخضوع مطلقا دعاء ومع
التساوى التماس وهو المشهود والحق ان الطلب مع الخضوع مطلقا ليس بدعاء
بل مخصوص بالطلب من الله تعالى في العرف وايضا الالتماس لا يستعمل الا في مقام
التواضع قوله ولم يشترط العلو يعنى اشترط الاستعلاء خلافا للاشعرى ولم
يشترط العلو خلافا للمعتزلة ليدخل فيه قول الادنى للاعلى على سبيل الاستعلاء
افعل ولهذا ينسب الى سوء الادب فلو اشترط العلو لما كان هذا امرا ولولا ان فيه
الاستعلاء لما نسب الى سوء الادب فعلى هذا يكون قول فرعون لقومه ماذا تامرون
مجازا بمعنى تشيرون ويجوز ان يكون الامر على حقيقته بناء على ان فرعون اظهر التواضع
للملأ لغاية دهشته من امر موسى عليه السلام كذا في فصول البدايع اقول فعلى هذا
لا يشترط الاستعلاء ايضا كما قال به الاشعرى متمسكا بقوله ماذا تامرون وعلى
تقدير اشتراطه لا يكون امرا اذ مجرد اظهار التواضع لا يكفى بل لا بد من استعلاء
الامر احسن التامل في هذا المقام وقيل بعد تسليم ان المعتبر في الامر الاستعلاء
المعروف هو الامر الذى يجب امتثاله ولا يجب ذلك الا اذا كان الامر اعلى مرتبة من
المامور في نفس الامر قوله ان اريد بالقول معناه المصدرى كما قال القاآنى من ان
المراد بالقول معناه المصدرى لا المقول لان ذلك صيغة الامر لا الامر قوله
معنى يعتدى به وان كان بدلا من القول قوله وان اريد الامر على اصطلاح الاصول
فغير مانع اه قد يجاب باختيار هذا الشق ويقال المراد قول افعل مرادا به ما يتبادر
منه عند الاطلاق وهو الايجاب قوله ويصدر عن النايم والساهى مع ان شيئا
منهما لا يسمى امرا اجاب عنه القاآنى بانا لا نسلم ان ما يصدر عنهما يصدق
قول القائل لمن دونه او لغيره استعلاء افعل يوضحه ما قال محمد في الجامع
الصغير لو قال ان بعت لك ثوبا فكذا لا يحنث اذ قصد البيع لاجل المخاطب
وكذا ما يصدر عن المبلغ والحاكى يعنى المبلغ لامر الغير والحاكى له لا يصدق
عليه قول القائل اه قوله وان اعتبر معنى الطلب ليخرج الصيغ التى للتهديد
والتعجيز وغيرهما فهو مع كونه عناية في التعريف وهى نوعان احدهما تخصيص
العام وثانيهما تقييد المطلق بحيث لا يساعدها العبارة لا يخرج صيغ الندب
والاباحة وفيه ان كون الامر من اقسام الانشاء الطلبى يدل على ذلك كما لا يخفى

اى لفظ افعل في التعريف

قوله وقيل انه علم جنس كما ذكر في ايضاح المفصل قوله اى المراد بالامر بمعنى امر د
يعنى الاسم دون المسمى ففى كلام المص مسامحة لا تخفى وقيل استخدام وفيه نظر قوله
وهو الوجوب يعنى المراد بالمراد بالامر هو الوجوب لا الندب والاباحة وغير ذلك
قال في البيان اذ عندنا وعند المخالف لا موجب له الا الوجوب وقيل المراد بالمراد
اى شيء كان وجوبا او ندبا او غيره قوله فان المفهوم منه التهديد اه وهذا اقرب مما
يقال من ان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية ولا يكون في مخالفة الامر خوف
الفتنة الا اذا كان المامور به واجبا لانه لا يحتاج الى جعل فليحذر للوجوب بخلاف
ما يقال فافهم قوله فان المشقة انما يلحق به قال في البيان فيه منع اذ يلزم بقرينة
المشقة ان المراد بالامر المذكور الوجوب لا مطلق الامر والكلام فيه قوله بصيغة
خاصة به واعلم ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى ولا يكون المعنى مختصا به كالالفاظ
المترادفة وقد يكون على العكس كالاعلام المنقولة وبعض الالفاظ المشتركة وقد
يكون الاختصاص من الجانبين كالالفاظ المتباينة ولما كان الاختصاص ههنا من
الجانبين تعرض لجانب المعنى بقوله ويختص مراده بصيغة ولجانب اللفظ بقوله
خاصة به بمعنى كلا منهما مقصور ومقصور عليه قوله ذمهم على ترك الامتثال اه
فان قيل من اين يعلم ان الذم يدل على ترك المامور به ولو سلم فمن اين يعلم الوجوب
اجيب بانه يعلم من ترتب الذم على نفس مخالفة الامر المطلق قوله والاجماع يرد
عليه ان الاجماع لم ينعقد على نفس المدعى والا لما وقع الاختلاف فيه ويندفع
بما ذكره من التفسير ولو قال ودلالة الاجماع لكان اولى قوله لا اثباتها بالقياس
وهو غير جائز خلافا للقاضى ابى بكر وابن شريح وبعض الفقهاء لان الاثبات
في اللغة اثبات اللغة بالمحتمل وهو غير جائز اما الاولى فلانه يحتمل التصريح بمنعه
كما يحتمل باعتباره فعند السكوت عنهما يبقى على الاحتمال واما الثانية فلانه بمجرد
احتمال وضع اللفظ للمعنى لا يصح الحكم بالوضع فانه تحكم باطل وايضا يجب الحكم
بوضع اللفظ بغير قياس اذا قام الاحتمال وهو باطل اتفاقا قوله اعلم انهم اختلفوا
في ان المندوب هل هو داخل في انه يتعلق به صيغة الامر حقيقة كانت او مجازا وانما
النزاع في انه هل يطلق عليه اسم المامور به حقيقة ولا خفاء في انه مبنى على
ان الامر حقيقة للايجاب او للقدر المشترك بينه وبين الندب فذهب القاضى
ابو بكر وجماعة من المحققين الى انه مامور به لوجهين الاول ان المندوب طاعة

اى ما ذكر المص منه

لانه يكون كلاما في الحكم بالوضع

اجماعاً وطاعة نعل المامور به الثانى اتفاق اهل اللغة ان الامر ينقسم الى امر
ايجاب وامر ندب ومورد القسمة مشترك بين الاقسام فيكون المندوب مأموراً به
وفيه نظر لانه ان اريد ان لفظة آمر تنقسم اليهما فاتفاقهم على ذلك مم
وان اريد ان مدلولها وهو صيغة افعل يستعمل في كليهما فمسلم ولكن لا يجدى
نفعاً على ان الانم ان استعمالها فى الندب حقيقة قوله لانه لو كان ماموراً
به لكان تركه معصية اذ لا معنى للمعصية الا مخالفة الامر وترك المامور به
يحققها اعنى المخالفة وذلك بان يقال لو كان المندوب ماموراً به صدق ترك
المندوب ترك المامور به مخالفة الامر ومخالفة الامر معصية فترك المندوب
معصية قوله ولان السواك مندوب اه يعنى لو كان المندوب ماموراً به لما
صح قوله عليه السلام لولا ان اشق على امتى لامرتهم بالسواك لانه ندبهم
اليه ولانه لو كان ماموراً به لما صح تعليل الامر بوجود المشقة اذ المندوب
لا مشقة فيه وانما المشقة لازمة للوجوب فعلم ان الامر انما هو فيما فيه
وجوب وفى كون المندوب غير مشتمل على المشقة محل المضايقة قوله ولا يكون
موجبها بفتح الجيم اى اثر الصيغة المطلقة المجردة عن القراين الدالة على الوجوب
اوعدمه الثابت ذلك الاثر بها يعنى بالصيغة ندباً كما ذهب اليه ابو هاشم
وعامة المعتزلة وجماعة من الفقهاء وهو احد قولى الشافعى مستدلين بان
الصيغة لطلب الفعل فلابد من رجحان جانبه على جانب الترك وادناه الندب وردبان
الموضوع للشئ محمول على الكامل دون الناقص والكامل من الطلب ما لا يكون
فيه رخصة الترك وذلك فى الوجوب دون الندب قوله استدلالاً بانها
لطلب وجود الفعل وادناه المتيقن اباحة واعترض عليه بانا لا نم ان ادنى
الطلب الاباحة لوجوب مرجح للطلب فالاولى ان يقال فى الاستدلال انه للاذن
لوجود الفعل يقيناً وادناه الاباحة ولا يخفى انه يرد عليهم ما يرد على القائلين
بالندب من جعل النقصان اصلاً والكمال عارضاً وهو قلب المعقول وقد يقال
فى الاستدلال ان الامر يقتضى حسن المامور به ومن ضرورته التمكن من
الاقدام وذلك بالاباحة قوله تستعمل فى معان كثيرة والمشهور منها ثمانية
عشر ا الايجاب كقوله تعالى اقيموا الصلوة ب الندب كقوله تعالى فكاتبوهم ان
علمتم فيهم خيراً ج الاباحة كقوله تعالى فاصطادوا د الارشاد الى الاوثق كقوله تعالى

وترك المامور به ح

واشهدوا

واشهدوا ذوى عدل منكم وهذا راجع الى مصلحة الدنيا والندب الى ثواب الاخرة
ه الاكرام كقوله تعالى ادخلوها بسلام امنين و الامتنان كقوله تعالى كلوا مما رزقكم
الله ز الاهانة كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم ح التسوية كقوله تعالى
اصبروا او لا تصبروا ط التعجب كقوله تعالى اسمع بهم اى ما اسمعهم ى التكوين
كقوله تعالى كن فيكون يا الاحتقار كقوله تعالى القوا ما انتم ملقون يب الاخبار
كقوله تعالى فليضحكوا قليلاً يج التهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم ويقرب
منه الانذار كقوله قل تمتعوا يد التعجيز كقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله يه
التسخير كقوله تعالى كونوا قردة يو التمنى كقول الشاعر الا ايها الليل الطويل الا انجلى يز
التاديب كقوله عليه الصلوة والسلام كل مما يليك وهو قريب من الندب يح
الدعاء كقولك اللهم اغفر لى كذا فى البيان ولا خلاف فى انها ليست حقيقة
فى الجميع بل بعضها حقيقة اتفاقاً وبعضها مجاز اتفاقاً وانما الخلاف فى الامور الاربعة
الوجوب والندب والاباحة والتهديد فعند الاطلاق تكون محتملة لمعان كثيرة
والاحتمال يوجب التوقف الى ان يتبين المراد فالتوقف عنده فى تعيين المراد عند
الاستعمال لا فى تعيين الموضوع له لانها عنده موضوعة بالاشتراك اللفظى لهذه
الاربعة ونقل ذلك عن الاشعرى وبعض الشيعة وذهب الغزالى والباقلانى
وجماعة من المحققين الى التوقف فى تعيين الموضوع له بمعنى لا ندرى انه للوجوب
فقط او الندب فقط او هو مشترك بينهما لفظاً وقيل هى مشتركة بين الايجاب
والندب والاباحة بالاشتراك اللفظى وقيل بالمعنوى وهو ان تكون حقيقة
فى الاذن الشامل للثلاثة وهو مذهب المرتضى من الشيعة وقيل مشتركة
بين الايجاب والندب لفظاً وهو منقول عن الشافعى وقيل معنى فعلى قول
هؤلاء لا حكم له اصلاً بدون القرينة الا التوقف مع اعتقاد حقيته المراد لانه
مجمل اذ التوقف عند البعض فى نفس الموجب وعند البعض فى تعيينه قوله
ولو وردت يعنى الصيغة بعد الحظر بالحاء المهملة والظاء المعجمة وموضعه
الاباحة اى التحريم وكلمة لو للوصل تستعمل فى مقام يحتاج الى المبالغة قوله
اختلفوا فى موجب الامر بالشئ بعد حظره وتحريمه قيل ان الفعل ان كان مباحاً
ثم ورد حظر معلق بغاية او بعلة او بشرط فالامر الوارد بعد زوال ما علق
الحظر به يفيد الاباحة عند جمهور اهل العلم وان كان الحظر ورد ابتداء غير

النهيم سح

وقال بعض الاشعرية ايضا كذا فى البيان

معلق بعلة عارضة ولا معلق بشرط ولا غاية فالامر الوارد بعده هو المختلف فيه ثم اعلم انه اختلف في الحظر والاباحة في الاشياء فقيل ان الاشياء بعد البعثة على الحظر لان الفعل تصرف في ملكه تعالى بغير اذنه اذ العالم اعيانه ومنافعه ملك لله تعالى الا ما اباحه الشرع فان لم يوجد في الشرع ما يدل على الاباحة فيتمسك بالاصل وهو الحظر لانتفاء ما يدل على خلافه وقيل ان الاصل في الاشياء بعد البعثة الاباحة لان الله تعالى خلق العبد وما ينتفع به فلو لم يبح له كان خلقه عبثا الا ما خطره الشرع وقيل الصحيح التفصيل وهو ان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار التحريم اما الاول فلقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا ذكره في معرض الامتنان اذ لا يمتن الا بالجائز وقوله تعالى احل لكم الطيبات فان اللام دليل الاختصاص بهم والطيبات هي المباحات واما الثاني فلقوله عليه السلام لاضرر ولا ضرار في الاسلام ووجه الدلالة عموم نفي الضرر وهذا النفي ليس واردا على الامكان ولا الوقوع قطعا بل على الجواز فاذا انتفى الجواز ثبت التحريم وهو المدعى وفي شرح الزاهدي الاصل في الاشياء كلها سوى الفروج الاباحة وانما تثبت الحرمة لعارض نص متلو وخبر مروي فما لم يوجد فيه شيء من الدلائل المحرمة فهي على الاباحة قوله فتوقف امام الحرمين من الشافعية وهو الشيخ ابو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني النيسابوري قوله فان الاصطياد مباح يعني كان الاصطياد مباحا على الاطلاق ثم حرم بقوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم فكان قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا اعلاما بان التحريم العارض قد ارتفع وعاد الامر الى اصله ولذا كثر استعمال الامر للاباحة بعد الحظر كقوله تعالى فاذا قضيتم الصلوة فانتشروا في الارض فان البيع بعد النداء كان محظورا ثم ابيح بعد الفراغ من الجمعة بقوله تعالى فانتشروا وابتغوا قيل المراد بالابتغاء البيع والتجارة وذلك غير واجب بعد صلوة الجمعة اجماعا فكان حقيقة في الاباحة اذ الاصل في الاستعمال الحقيقة ويلزم ان لا يكون حقيقة في غيرها والا يلزم الاشتراك والحمل على الاعم الاغلب اولى قوله وجوابه لا نسلم ان اباحتها بالامر يعني لا نسلم ان اباحة البيع ثبتت بالامر الذي ذكرتم بل ثم بل بقوله تعالى واحل الله البيع وكذا لا نسلم ان اباحة الصيد ثبتت بما ذكرتم من الامر بل بقوله تعالى واحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين ثم تنازل المص مع الخصم بعد المنع

لضعف

لضعف ما ذهب اليه وسلم ما ذكر لحصول مطلوبه على تقدير التسليم ايضا فقال ولو سلم ثبوت اباحة البيع والصيد بناء على جوازهما بما ذكرتم من الدليل لكن ليس هذا بمحل النزاع لان كلامنا في الامر المطلق اي المجرد عن القرينة المانعة عن الوجوب وعدمه وفيما ذكرتم قرينة دالة على عدم الوجوب وهي ان الاصطياد والبيع شرعا حقوقا للعباد لعود المنفعة اليهم فلو وجبا عليهم لصارا حقوقا عليهم لانهم ياثمون ويعاقبون على الترك فيعود الامر على موضعه بالنقض واستشهد المص لما ذكره بقوله ولهذا فهمت الاباحة في الكتابة عند المداينة قال الله تعالى اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه والاشهاد عند المبايعة قال الله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم مع عدم تقدم الحظر يعني لا يجب الكتابة عند المداينة ولا الاشهاد عند المبايعة مع ان الامر قد ورد في كل منهما ابتداء وانما حمل الامر فيهما على عدم الوجوب لانه ورد لارشادنا الى ما هو الانفع فلا يصير حقا علينا بعد ما شرع حقا لنا قوله والمختار عندنا الوجوب يعني ان المختار عندنا ان موجب الامر المطلق الوجوب مطلقا سواء كان قبل الحظر او بعده وقوله فان قيل تلك الادلة اه مما اورده صاحب التلويح وقد اجيب عنه بانه ان اريد ان الورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع التحريم بالادنى وهو الاباحة فمم كيف والاباحة انما وردت في صورة واحدة وهي الامر بالاصطياد بعد الاحلال وقد قيل المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية والوجوب ورد في اكثر من عشر صور كما ذكر في الكشف وان اريد انه قرينة على ان المقصود رفع التحريم مطلقا سواء كان بالاباحة او الندب او الوجوب فمم ايضا كيف وكل من الاولين لم يثبت الا في صورة بخلاف الوجوب فاذا لم يصلح لان يكون قرينة كان الامر مطلقا فلا يرد الاشكال وقوله قلنا الامر بعد الحظر اه مما اورده القاآني دليلا على المختار حيث قال والدليل على المختار ان الامر بعد الحظر قد ورد للوجوب فان مخمس كان حرام القتل بالاسلام او بعد الذمة بارتكاب سبب موجب قتله كالردة وقطع الطريق وبدليل وجوب الحدود بسبب الجنايات كالقطع بالسرقة والجلد بالقذف والشرب والزنا في غير المحصن بعد ما كان محظورا ووجوب الصوم والصلوة على الحائض والنفساء والسكران بعد الطهارة عنهما وزوال السكر ووجوب الجهاد بعد انسلاخ الاشهر الحرم فلو كان للحظر السابق قرينة مانعة من الحمل على الوجوب لاحق

قد اجاب المص بهذا الجواب في حواشي التلويح

لما جاز الحمل على ذلك انتهى كلامه فلو اورد المص ما ذكر في الجواب دليلاً على المختار
اول مرة ولم يتعرض لما ذكره من الدليل متابعاً لصاحب التلويح لسلم من السؤال ولما
احتاج الى دفعه او اجاب عن السؤال بما اوجب عنه كما عرفت لكان انسب **قوله**
اختلفوا في الفعل بناء على ان لفظ الامر قد يطلق على الفعل فاختار الاكثر على انه
فيه مجاز واختار المذكورون كونه حقيقة حتى يكون مشتركاً بين الصيغة والفعل
لفظاً وذهب ابو الحسين البصري الى انه مشترك بين الصيغة والشيء والفعل
والصفة والشان لتردد الذهن عند اطلاقه الى هذه الامور وهذا مردود بالمنع
بل يتبادر عند الاطلاق الى القول المخصوص اعني الصيغة حتى فرعوا على كون
الامر مشتركاً بينهما كون الفعل موجباً كالصيغة والحاصل انه اذا نقل عن النبي
صلى الله عليه وسلم فعل من افعاله التي ليست بسهو مثل الزلات ولا طبع مثل
الاكل والشرب وهو من خصايصه مثل وجوب التهجد والضحى ولا بيان لمجمل الكتاب
مثل قطعه يد السارق من الكوع نعندهم يصح اطلاق الامر عليه حقيقة ويجب علينا
اتباعه ولهم مقامان الاول الاصل وهو ان الفعل امر والثاني متفرع عليه
وهو ان فعله عليه السلام للايجاب واحتجوا على الاصل بقوله تعالى وما امر فرعون
برشيد اى فعله لانه وصفه بالرشد وهو صفة الفعل لا القول وقوله تعالى
وامرهم شورى بينهم اى فعلهم وقوله تعالى فتنازعتم في الامر وقوله تعالى اتعجبين
من امر الله اى صنعه والمراد به في هذه الايات الفعل والاصل في الاطلاق
الحقيقة ولا يجوز بطريق المجاز لعدم الاتصال بينهما صورة ومعنى لان الامر للطلب
ومعنى الفعل تحقق الشيء ولا اتصال بينهما بوجه ولئن سلم جواز اطلاقه مجازاً
فالحمل على الحقيقة اولى والجواب انا لا نسلم كون المراد بالامر في هذه الايات
الفعل بل المراد منه في الاية الاولى القول لتقدم قوله تعالى فاتبعوا امر فرعون
اى اطاعوه والاطاعة لا يكون الا على القول والرشيد الصواب والقول يوصف به
ولو سلم ذلك فتسميته امراً مجاز بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على ان
الفعل يجب بالامر ويثبت به ودليلكم معارض بان الاصل عدم الاشتراك والترجيح
معنا اذ المجاز خير من الاشتراك وقد يقال شبه الداعي الى الفعل بالامر فسمي الفعل
امراً تسمية للمفعول بالمصدر واحتجوا على الفرع بقوله عليه السلام صلوا كما
رايتموني اصلي قاله حين شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة

وقال

اي بين الصيغة والفعل صح

وقال صلوا كما رايتموني اصلي فجعل المتابعة لازمة فثبت بالتنصيص ان فعله موجب
كما ثبت بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول ان قوله موجب فان قيل اى حاجة
الى الاحتجاج على الفرع بعد اثبات الاصل قلنا فيه تنبيه على انه مع ابتنائه على
الاصل وثبوته بادلته ثابت بدليل مستقل والجواب ان وجوب المتابعة انما
استفيد بقوله عليه السلام صلوا لا بفعله اذ لو كان الفعل موجباً لما كان الى
الامر حاجة **قوله** واختار الامدي كونه مشتركاً معنوياً يعني كونه حقيقة للقدر
المشترك بينهما اى بين القول المخصوص والفعل وهو مفهوم احدهما على ما صرح
المحقق في شرح المختصر والعلامة التفتازاني في التلويح وبعضهم على انه الفعل
اعم من ان يكون باللسان او بغيره وقيل هو الطلب اعم من ان يكون بالقول
المخصوص وبغيره حيث قال فالمختار انما هو كون اسم الامر متواطئاً في القول
المخصوص والفعل لانه مشترك ولا مجاز في احدهما قيل القول بالتواطئ ينافي دعوى
الاتفاق على انه حقيقة في الصيغة والجواب عنه ما اشار اليه العلامة التفتازاني في
حواشي شرح المختصر من انه لا ثبت لهذا المذهب في كتب الاصول سوى ما ذهب
اليه ابو الحسين من كونه حقيقة في الشان المشترك معنى بين القول والفعل فان
الامدي انما ذكر هذا الكلام في معرض المنع وقال لا يلزم من كونه حقيقة في الفعل
كونه مشتركاً لامكان ان يكون بعض الصفات المشتركة بين القول المخصوص والفعل
هو مسمى للامر فيكون متواطئاً مقولاً على كل منهما بحسب الحقيقة لا من حيث خصوصه
ثم قال فان قيل هذا احداث قول مخالف للاجماع ومستلزم لصحة اطلاق الامر
على النهي وساير اقسام الكلام لان المعنى المشترك لا يخرج عن الوجود والشيئية
والصفة ونحو ذلك قلنا كونه حقيقة في الشان وفي الصفة مما قال به ابو الحسين
وصدقه على النهي وغيره ظاهر فلا محذور **قوله** قول حادث خارق للاجماع الشامل
يعني يرفع كون الامر حقيقة في القول المخصوص بخصوصه وانه مجمع عليه فان
قيل قد اجاب الامدي عن ذلك بان كونه حقيقة في الشان وفي الصفة قول لابي
الحسين قلنا قد اشتهر فيما بينهم انه لا نزاع في كون الامر موضوعاً للقول المخصوص
بخصوصه فكان ابا الحسين يجعله مشتركاً بينه بخصوصه وبين الشان والصفة
ونحو ذلك حتى ان اطلاقه حقيقة على القول المخصوص تارة من حيث انه من
افراد الشان او الصفة بخلاف كونه حقيقة في الفعل فانه لا يكون الا بالاعتبار

لكون بخصوصه وتارة صح

الثانى قوله لوكان متواطئاً للاباحة وغيرها للصيغة بخصوصها والتالى باطل بيان الملازمة
انه لادلالة للعام على الخاص اصلاً واما بطلان التالى فلسبق القول المخصوص عند
اطلاق الامر الى الفهم قوله اختلفوا فى كونها اى الصيغة لا الامر تصريح بانّ هذا
الاختلاف انما هو فى صيغة الامر كما ذهب اليه كثر شراح اصول فخر الاسلام بعد
تاويل كلام فخر الاسلام وردّ على صاحب التلويح فى حمل كلام فخر الاسلام على
انّ هذا الاختلاف فى الامر دون الصيغة حيث قال الظاهر انّ هذا الاختلاف
ليس فى صيغة الامر لوجهين احدهما انّ فخر الاسلام بعد ما اثبت كونها حقيقة
فى الوجوب خاصة ونفى الاشتراك اختار القول الاول وهو انّ الامر حقيقة
اذا اريد به الاباحة او الندب وقال هذا اصح وحاصله ان الخلاف لو كان فى صيغة
الامر لما اختار كونها حقيقة فى الاباحة او الندب بعد ما اثبت كونها للوجوب
خاصة وثانيهما انه استدل على كونه مجازاً بصحة النفى مثل ما امرت بصلوة
الضحى وصوم ايام البيض ولا يخفى انه لا دلالة فى هذا على كون صلوا صلوة
الضحى او صوموا ايام البيض مجازاً وانما يدل على انّ اطلاق لفظ الامر على هذه
الصيغة ليس بحقيقة بل الخلاف فى ان اطلاق لفظ امر على الصيغة المستعملة
فى الاباحة او الندب كما فى قوله تعالى كلوا واشربوا وقوله تعالى فكاتبوهم ونحو
ذلك حقيقة او مجاز هذا كلامه وتقرير الردّ ظاهر من تقرير المص قوله وعن
الثانى انّ كون الامر اه وقد اجيب ايضاً بانه استدلال على مذهب الخصم بدليل
مزيف بيّن الفساد ليتمكن من دفعه بسهولة فيقال دليلك يدل على اطلاق
لفظ الامر انما هو على ما اريد به الاباحة او الندب بطريق المجاز اما انّ صلوا
صلوة الضحى مجاز فلا دلالة عليه والكلام فيه قوله فظهر ان الخلاف انما هو فى
كون الصيغة حقيقة اذا اريد بها الندب والاباحة قال فخر الاسلام اذا اريد
بالامر الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخى والجصاص
مجاز قال فى البيان جمع بين الندب والاباحة وبين الخلاف فيهما على نمط واحد
وليس كذلك فانه ذكر ابو اليسر وصاحب الميزان اذا اريد به الاباحة فهو مجاز
بالاجماع وذكر عبد القاهر البغدادى فى اصوله ان المباح غير مامور به عند جمهور
الامة سوى طايفة من المعتزلة البغدادية وقيل سوى بعض اصحاب مالك وهذا
قول شاذ خارج عن الاجماع والحاصل انّ من جعله حقيقة فى الوجوب لا غير

ان

ان يجعله حقيقة فى الاباحة لان الامر طلب والاباحة ليست بطلب بل مقتضاها
التخيير بين الفعل وعدمه الا ان يجعل مشتركاً فى الايجاب والندب والاباحة لفظاً
او معنىً وهو ان يجعل موضوعاً للاذن المشترك بين الثلاثة كما هو مذهب بعض الشيعة
وكذا القول بانه حقيقة فى الندب مع كونه حقيقة فى الوجوب الا ان يجعل
مشتركاً لفظاً او معنىً كما هو مذهب بعض مشايخ سمرقند وبعض اصحاب الشافعى
اليه اشير فى الميزان فالخلاف فيما اذا اريد به الندب انه حقيقة فيه ام مجاز فذهب
عامة اصحابنا وجمهور الفقهاء والمحققون من اصحاب الشافعى وشمس الائمة وابو
اليسر الى انه مجاز فيه وهو اقرب الى التحقيق وقال بعض اصحاب الشافعى وجمهور
اصحاب الحديث انه حقيقة فى الندب واليه مال فخر الاسلام حيث قال وهذا
اصح وهو مخالف لقول العامة وقيل لفظ هذا وذلك فيما لا يحس سواء فيجوز ان
يكون لفظ هذا اشارة الى قول الكرخى فح لا يلزم مخالفة العامة ولهذا قال وذعم
(اى قوله وهذا اصح منه)
بعضهم وذعم وان كان بمعنى قال لكن اكثر استعماله فيما هو واقع وفيه بعد ووجه
ما ذكر فى بعض الشروح انّ الندب والاباحة ليسا بمغايرين للوجوب لانّ الغيرين
موجودان جاز وجود احدهما بدون الاخر والوجوب لا يتصور بدون الندب
والاباحة فلم يكونا مغايرين للوجوب فح لم يتجاوز الامر عن موضعه فكان حقيقة
فيهما وفيه بحث لانّ معنى الوجوب العقاب عند الترك والندب عدم العقاب
عند الترك ومعنى الاباحة التخيير بين الاتيان والترك فكان الوجوب لا
يتصور معهما فكانا مغايرين له فيكون مجازاً فيهما الى هنا عبارة البيان مع
نوع تصرف فيها ومن هذا يعلم ان المص لم يتتبع كلام القوم فى هذا المقام
وان قلد فخر الاسلام قوله فقيل مجاز لانهما غير الوجوب الذى هو المعنى الحقيقى
للصيغة وذلك لانّ الوجوب جواز الفعل مع امتناع الترك والندب جواز
الفعل مع جواز الترك مرجوحاً والاباحة جواز الفعل مع جواز الترك على
التساوى ولا يخفى انّ جواز الفعل مع امتناع الترك يغاير جواز الترك واجيب
بانّ الجزء يعنى الندب والاباحة ليس غيراً للكل وهو الوجوب وذلك انّ
جواز الفعل جنس للوجوب والندب والاباحة ثم حرمة الترك فصل للوجوب
وجواز الترك مع اولوية الفعل فصل للندب وجواز الترك مع مساواة
الطرفين فصل للاباحة فانّ الفعل ان كان بحيث يعاقب به فى الاخرة فهو

اى صاحب التلويح منه

وهو شرح اصول فخر الاسلام المسمى بالاصول للمولى محمد بن محمد بن احمد المعروف بقوام الاتقانى

الفعل مع جواز مع

حرام وان لم يعاقب به فهذا ينقسم الى هذه الاقسام فعدم المعاقبة على الفعل
عبارة عن جواز الفعل فهو داخل في مفهوم هذه الاحكام فيكون جزءاً لمفهوم
الوجوب والجزء ليس غير الكل لامتناع انفكاكه عنه والغيران موجودان يجوز
وجود كل منهما بدون الاخر على ما عرف في مسئلة الصفات والوجوب لا
يتصور بدونهما فلا يكونان غيرين واعترض عليه بانه يلزم ح انتفاء المجاز
من اطلاق الملزوم على اللازم الغير المنفك وهو اعني اطلاق الملزوم الغير
المنفك ليس بمجاز والجواب ان الغير في حد المجاز لغوي لا ما اصطلح عليه في
الكلام والمعتبر في باب المجاز هو اللزوم بمعنى التبعية لا امتناع الانفكاك والحاصل
انه انما يلزم ان لو اريد باللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء وهو ليس بمراد لان
ارباب البيان يعنون باللازم ما هو بمنزلة التابع والرديف نعم يرد على ذلك الجواب
ان يكون اللفظ المستعمل في الخارج اللازم بمعنى غير المنفك حقيقة وليس
كذلك لان اللازم بهذا المعنى ليس غير الملزوم بناء على ان الغيرين حال موجودين
ان يجوز وجود كل منهما بدون الاخر وههنا لا يوجد احدهما بدون الاخر ولا يخفى انه
لا ورود له لما عرفت ان الغير في حد المجاز لغوي لا اصطلاحي وهو متحقق بين
الملزوم واللازم الخارج قوله وقيل حقيقة واختاره فخر الاسلام حيث قال
وهذا اصح لان معنى الندب والاباحة بعض من الوجوب في التقدير والبعض
ليس بمغاير للكل فلا يكون مجازاً اما الاولى فلما ذكره بقوله لانه عبارة عن عدم
الحرج في الترك والندب والاباحة عبارتان عن عدم الحرج في الفعل فقط فكانا
بعضاً من الوجوب والشيء في بعض معناه حقيقة كالعام فيما اذا اريد منه
بعضه وكالمستثنى منه فيما بقي بعد الاستثناء وكالانسان في الاعمى والجمع
في بعض الافراد الا انه ناقص فيكون حقيقة قاصرة واما الثانية فلما عرفت ان
الغيرين موجودان جاز وجود احدهما بدون الاخر والوجوب لا يتصور بدونهما
فلا يكونان غيرين فلا يكون استعمال الامر فيهما مجازاً لان المجاز استعمال اللفظ
في غير ما وضع له وهذا مردود اما اولاً فلان اهل اللسان اتفقوا على ان اطلاق
اسم الكل على الجزء من جهات المجاز الا يرى انه يصح نفيه فانه لو قال ما امرت بصلوة
الضحى لا يكذب ولو قال ما امرت بالصلوات الخمس لا يصح ويكذب بل يكفر وصحة
والنفي علامة المجاز واما ثانياً فلانه ليس الندب والاباحة مجرد جواز الفعل

اولا بد في المجاز صح

في الفعل مع الحرج صح

التكذيب صح

يكونا

ليكونا جزءاً من الوجوب بمنزلة الجنس بل الثلثة انواع متباينة داخلة تحت جنس
الحكم يختص الوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه على التساوي واما ثالثاً فلان
الكلام فيما اذا استعمل الامر في الندب والاباحة بعد ان كان للوجوب فهذه المفهومات
ان كانت مختلفة الحدود لزم الاشتراك وهو خلاف مذهب مخصصي الامر بالوجوب
اي الوجوب والندب والاباحة سيهفه
وان كانت متفقة الحدود لزم ان يكون الامر عاماً وقد عد من الخاص الا ان يقال
انها مختلفة الحدود ولزوم الاشتراك مم وانما يلزم ان لو لم يكن احد المعاني ينتظم
الاخرين بالجزئية وليس كذلك وفيه نظر قوله والجواب عن الاول انه لا مشاحة
في الاصطلاح اه يعني ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس مجازاً بناء على
انه يجب في المجاز استعمال اللفظ في ما غير ما وضع له والجزء كما انه ليس عين الكل
كذلك ليس غيره فيجوز ان يصطلح على ان اللفظ ان استعمل في معنى خارج عن
الموضوع له فمجاز والا فان استعمل في نفس الموضوع له فحقيقة وان استعمل في
جزء الموضوع له فحقيقة قاصرة اذ لا مشاحة في الاصطلاح فعلى هذا يكون
النزاع في انه مجاز فيهما او حقيقة لفظياً قوله واجاب صاحب التنقيح عن الثاني
حاصله انا سلمنا ان الندب والاباحه يباينان الوجوب لكن معنى قولنا ان
الامر للندب او الاباحة هو ان الامر يدل على جزء واحد منهما وهو جواز الفعل
فقط لا ان يدل على كلا الجزئين لان الامر لا دلالة له على جواز الترك بناء على
ان هذا الامر لا يدل على حرمة الترك التي هي جزء اخر للوجوب فيثبت جواز الترك
بناء على هذا الاصل لا بلفظ الامر فجواز الفعل الذي يثبت بالامر جزء للوجوب
وفيه بحث لان معنى الامر ح لا يكون ندباً ولا اباحة بل امراً ثالثاً ليس معدوداً
من معانيه اي معاني الامر ولو سلم ثبوته فليس كلام فيه بل في الندب والاباحه
والجواب ان النزاع اذا كان في الصيغة فليس معنى قولهم الامر للندب او الاباحة
انها تدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحاً بالنظر الى الندب او مساوياً بالنظر
الى الاباحة للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك
اصلا بل معناه انها تدل على الجزء الاول من الندب او الاباحة اعني جواز الفعل
الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة لها على جواز الترك او امتناعه
وانما يثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمة الترك فيكون استعمال
الصيغة الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء

مرجوحا والاباحة بجوازه صح

اصلا بل انما يثبت جواز الترك صح

فيكون معنى استعمالها في الندب والاباحة استعمالها في جزئيهما الذي هو بمنزلة
الجنس لهما ويثبت الفصل الذي هو جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ ويثبت
رجحان الفعل في الندب بواسطة القرينة كذا في التلويح قوله فان قيل هذا السؤال
مع جوابه مأخوذ من التلويح وحاصل السؤال على ما ذكره المصنف في حواشي التلويح
ان ما ارتكبوه من خلاف الظاهر مبنى على ان يكون صيغة الامر المستعملة في الندب
او الاباحة مجازا مرسلا من قبيل استعمال الكل في الجزء وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون
استعارة بان تكون مستعملة في تمام الندب والاباحة بجامع اشتراكهما في جواز
الفعل وحاصل الجواب على ما ذكره ابطال السند المساوي بانها ان كانت
استعارة كانت كالاسد المستعمل في الانسان الشجاع فان ذلك من حيث انه
من افراد الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة لا من حيث ان لفظ الاسد يدل على
ذاتيات الانسان فاذا كان الجامع هنا جواز الفعل كان استعمال الصيغة في الندب
والاباحة من حيث انه من افراد جواز الفعل ويعلم جواز الترك بالقرينة ثم انه
اورد بحثا على هذا الجواب بان الصيغة اذا كانت استعارة لا تكون كالاسد
المستعمل في الانسان الشجاع لان الجامع داخل فيما نحن فيه بخلافه في
استعارة الاسد للرجل الشجاع فنظيره استعارة التقطيع الموضوع لازالة
الاتصال بين الاجسام الملتزقة بعضها ببعض لتفريق الجماعة وابعاد بعضها
عن بعض في قوله تعالى وقطعناهم في الارض امما بجامع ازالة الاجتماع
الداخلة في مفهومهما واجيب عن هذا البحث بان تشبيه الصيغة بالاسد
في مجرد ان العلاقة المصححة للاستعارة بحسب الانتقال من الملزوم الى اللازم
ثم من اللازم الى بعض ملزوماته فالفرق بينهما بدخول الجامع وخروجه
لا يضر بالمقصود واعترض المحقق الشريف على اصل الجواب بانه يلزم منه
ان يكون المشبه مفهوم الشجاع وظاهر انه لا يتصور مشابهة بين مفهوم الشجاع
وحقيقة الاسد والجواب ان المراد ان الاسد يطلق على ذات صدق عليه الشجاع
بالقرينة الدالة على كونه انسانا ويدل عليه قوله من حيث انه من افراد الشجاع
فالمشابهة بين حقيقة الاسد وذات الانسان الصادق عليه مفهوم الشجاع
والجامع الشجاعة قوله تجويز الفعل المقيد بتجويز الترك وهو لا يجتمع مع تجويز
الفعل المقيد بامتناع الترك فلا يكون جزءا من الوجوب قوله قلنا الامتناع

يعني لا امتناع في كون تجويز الفعل المقيد بتجويز الترك جزءا من الوجوب
لان تجويز الترك خارج عن تجويز الفعل فيتحد التجويز الذي في الندب والاباحة
وهو تجويز الذي في الوجوب اي تجويز الفعل فيه ذاتا وان تغايرا اعتبارا يعني
باعتبار القيد فيكون تجويز الفعل جزءا من الوجوب المركب من تجويز الفعل مع
امتناع الترك ولهذا قال فخر الاسلام ان معنى الاباحة والندب من الوجوب
بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير ولم يقل من الوجوب بعضه فيكون قاصرا
لا مغايرا يعني لم يجعله جزءا وقاصرا بالتحقيق بل جعله جزءا وقاصرا بالتقدير و
الحاصل ان البعضية هي التقديرية دون التحقيقية فليتأمل في هذا المقام
فانه من معارك الافهام قوله لان دلالة امر الوجوب على جواز الفعل اه قيل لان
هذه دلالة الحقيقة على مدلولها التضمني بغير دلالة امر الوجوب على جواز الفعل
دلالة الحقيقة على مدلولها التضمني لا دلالة المجاز على مدلوله المجازي قال في التوضيح
لان المجاز لفظ اريد به غير ما وضع له ولم يوجد لانه اريد بالامر الوجوب بل يكون
دلالة الكل على الجزء والدلالة لا تكون مجازا فانك اذا اطلقت الانسان واردت به
الحيوان الناطق فان اللفظ يدل على كل واحد من الاجزاء وليس بمجاز هنا بل انما
يكون مجازا اذا اطلقت الانسان واردت به الحيوان فقط او الناطق فقط قوله
فعلى تقدير نسخ الوجوب اه وهذا لان بقاء ذلك الجواز بحكم الدلالة السابقة في
ضمن استعمال اللفظ في معناه الحقيقي لا باستعماله فيه بخصوصه قوله هو المطلق
عن تلك القرينة يعني المجرد عنها فلا ينافي التقييد بذلك دخول المقيد بالشرط
مثلا في محل النزاع قوله لا يقتضي التكرار قد وقع في بعض كتب القوم لا يقتضي
وفي بعضها لا يوجب والمآل واحد اذ الاقتضاء قد يفسر بالايجاب قوله وهو وقوع
مرة بعد اخرى وذلك بايقاع افعال متماثلة في اوقات متعددة واما عمومه فشموله
افراده يعني ان العموم باعتبار الافراد والتكرار باعتبار الازمان قال في البيان
الظاهر ان المراد منهما الدوام وانهما مترادفان ههنا لان العموم لا يتصور في
الفعل الا بطريق التكرار ولذا لم يذكر في ساير الكتب الا لفظ الدوام والتكرار
كذا قيل وفيه تأمل وفي الميزان لفظ التكرار ههنا الابرار حقيقة لانه عود عين
الفعل الاول وهو لا يتحقق عند الاكثر بل يراد به تجدد امثاله وهو معنى الدوام
قوله فيتناول زمان يعني ان كان الامر مطلقا يجب فيه المداومة وان كان موقتا يجب

الفعل والتجويز صح

ايقاعه في ذلك الوقت مدة العمر مثل صلوا الفجر يجب العود الى الصلوة في كل
فجر فيلازمان في مثل صلوا وصوموا الامتناع ايقاع الافراد في زمان ويفترقان في
مثل طلقي نفسك لجواز ان يقصد العموم لا التكرار فان العموم في الطلاق ان
ان يقع الثلث دفعة والتكرار ان يقع واحدة بعد واحدة فان قيل عامة اوامر
الشرع من اي قبيل قلنا هي مما يستلزم فيه العموم التكرار **قوله** فلهذا يقتصر
على صيغة المجهول وهو الظاهر او المعلوم اي المص حيث قال لا يقتضي التكرار
توسلا بنفي اللازم الى نفي الملزوم وفيه نظر لان هذا انما يصح اذا لم يكن اللازم
غير اخص وبالجملة اذا اقتصر في العنوان على التكرار لم يندرج عند الشافعية
فيه الاثنين او الثلث معا في طلقي بحسب عنوان المسئلة لانه من قبيل العموم
لا التكرار الا ان يراد بالتكرار ما يشمله وهو خلاف الظاهر فلا يعتبر كذا قيل وفيه
نظر **قوله** لان المقيد بما ذكر من القرينة يفيد ما دلت عليه بالاتفاق يعني ان الامر
المقيد بقرينة العموم والتكرار والخصوص والمرة يفيد ذلك بلا خلاف قيل بل
الامر المقيد بقرينة التكرار انما يفيده اذا كان مطلقه موجبا اياه او محتملا له اما
اذا لم يحتمله اصلا كما عند عامة علمائنا فالقرينة تكون بغير الموجبة لا بغير المحتملة
قوله وانما الخلاف في الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب على ما ذكر في التلويح وقد
يقال ههنا مذهب خامس وهو التوقف ذكر في المحصول ومختصر ابن الحاجب لكن
البعض قالوا بالتوقف بمعنى لا ندري وبعضهم بمعنى التردد الاشتراكي قالوا
لو ثبت لثبت بدليل واللازم باطل اما الملازمة فلان القول بلا دليل باطل
واما بطلان اللازم فلان الدليل اما العقل ولا مدخل له في اثبات اللغة
واما النقل وهو اما الاحاد وهي لا تفيد العلم او التواتر وهو يمنع الخلاف واجيب
ان الحصر ممنوع اذ ثبوت الحكم المتنازع فيه قد يكون بالعقل وقد يكون بالنقل
وقد يكون باستنباط العقل من النقل كقولهم الجمع المحلى باللام عام لانه يدخله
الاستثناء والاستثناء اخراج ما لولاه لوجب دخوله فالمراد بالنقل مقدمة
الغريبة نقلية على ان الظن كاف في مدلولات الالفاظ **قوله** الاول انه يوجب
العموم في الافراد والتكرار في الازمان الا اذا قام دليل يمنع منه وحكى هذا
عن المزني وهو اختيار ابي اسحق الاسفرائني من اصحاب الشافعي وعبد القاهر
البغدادي من اصحاب الحديث وغيرهم اما العموم فلدلالته على مصدر معرف

باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب على قصد انشاء الطلب
دون الاخبار عنه ثم المصدر الذي دل عليه الفعل عام لوجود حرف الاستغراق
فوجب القول بعمومه عند الامكان كما في سائر الفاظ العموم وفيه نظر لانه
ان اريد الاختصار الواضع عند الوضع فهو مم لم لا يجوز ان يكون الواضع
قد وضعه من غير ان يعتبر الاختصار وعدمه على ما هو الظاهر في الاوضاع
وان اريد غير ذلك لزم ان لا تكون هي الصيغة الموضوعة لطلب المامور به اولا
وليس كذلك والجواب ان معنى الكلام لفظ الامر وضع مختصرا وتحقيقه ان
طلب الفعل من الفاعل وضعت له عبارتان مختصرة ومطولة فالاول هو
الامر كقولك طلق وامثاله والثاني اطلب منك التطليق والمختصر والمطول
في افادة اصل المعنى سواء لا محالة **قوله** وجواب ان التعريف زايد لا يثبت الا بدليل
تقريره بوجهين احدهما ان ثبوت المصدر في الامر بطريق الاقتضاء وما كان كذلك
فهو ضروري والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها والضرورة تندفع بتقدير المنكر
فلا حاجة الى الزايد وفيه نظر لانا لا نم ان ثبوت المصدر في الامر اقتضائي
بل ثابت لغة ولان الدلالة الاقتضائية التزامية ودلالة الفعل اي فعل كان
على المصدر تضمنية وثانيهما ان الفعل مركب من الزمان والمصدر والالف واللام
زايد لمعنى اخر ولا حاجة لنا اليها فيما نحن فيه **قوله** واما التكرار فلان الاقرع بن
حابس وهو من اهل اللسان اه روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله
عليه وسلم قال ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج الا فحجوا فقال الاقرع بن
حابس اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلثا فقال عليه السلام
لو قلت نعم لوجب عليكم ولما استطعتم فلو لم يكن الامر في فحجوا موجبا للتكرار
لما سال وقد كان من فصحاء العرب لا يقال لو فهم التكرار لما سال واللازم
منتف لانا نقول سؤاله لعلمه انه لا حرج في الدين وان في حمل الامر بالحج على
موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه وبما قررنا تبين ان قول الاقرع
هو المتعلق بالامر اعني فحجوا والوارد بعده وظهر فساد ما قيل ان له تعلقا
بالامر وهو قوله تعالى ولله على الناس حج البيت فانه امر في صورة الخبر وقد
يقرر دليل التكرار بانه لما اشكل عليه علم ان موجبه ليس المرة ولم يبق لسؤاله
معنى كما لو قالوا حجوا مرة فيلزم ان يكون مقتضاه التكرار ولا يعارض بانه

اختصار

لوكان موجبه التكرار لما اشكل عليه كما قال حجوا كل عام لانه قد عرف ان موجب
التكرار ولكن عرف من قواعد الشرع ان الحرج مدفوع وفي حمله على موجبه حرج
عظيم فاشكل عليه قوله وجواب اه حاصله انا لانم انه فهم التكرار بل انما سال
لاعتباره الحج بسائر العبادات من الصلوة والصوم والزكوة حيث تكررت بتكرر
الاوقات وانما اشكل عليه الامر من جهة انه راى الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر
وبالسبب اعني البيت وليس بمتكرر قوله الثاني وهو مذهب الشافعي انه لا يوجب
العموم والتكرار لكنه يحتمله هذا مذهب بعض اصحاب الشافعي ويروى عن الشافعي
كذا في البيان والتقرير والصحيح ان مذهبه كمذهبنا كذا في فصول البدايع والكشف
والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب يثبت بغير قرينة والمحتمل لا يثبت
بدونها بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا سواء كان مرة او متكررا فهذا بتقييد
الامر بكل منهما مثل اضرب قليلا او كثيرا مرة او مرات وذلك لما مر من سؤال
اقرع وقوله عليه السلام لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم فان ذلك دليل
واضح على احتماله التكرار ولانه مختصر من اطلب منك ضربا او افعل ضربا
مثلا يعني ان لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر والثابت بالامر مصدر
نكرة لان ثبوت المصدر بطريق الاقتضاء للحاجة الى تصحيح الكلام وبالمنكر
يحصل هذا كذا في البيان وفيه نظر قوله والنكرة في الاثبات تخص لكن يحتمل ان
يقتضي المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم فيختص بحسب الارادة قيل الكلام
في الامر المطلق اي الخالي عن قرينة العموم والتكرار فكيف يتصور في مثله احتمال
وجود قرينة العموم فان قرينة اللام الاستغراقية قرينة العموم في الحقيقة اللهم
الا ان يقال ان المراد احتمال المعرفة باحتمال القرينة وهذا لا ينافي الخلو عن
القرينة الظاهرة والاولى ان يقال والنكرة في الاثبات تخص ولكنها تقبل
العموم بدليله لانها اسم جنس الا يرى الى قوله تعالى وادعوا ثبورا كثيرا وصف
الثبور بالكثرة ولو لم يحتمل العموم لما صح وصفه بالكثرة وبهذا يظهر الفرق
بين الامر والنهي لان المصدر في النهي نكرة في موضع النفي فتعم ضرورة واما
في الامر فهي في موضع الاثبات فتختص قوله الثالث وهو مذهب بعض علمائنا
قال في البيان وهو قول بعض اصحاب الشافعي ممن قال انه لا يوجب التكرار ولكن
يحتمله وهذا مستقيم عندهم لان تعليقه بالشرط او الوصف قرينة دالة على

لان ثبوت المصدر في الامر لغة لا اقتضاء ولان الدلالة الاقتضائية متروكة ودلالة الفعل على المصدر تضمنية منه

ثبوت المحتمل اما من قال انه لا يحتمل التكرار في ذاته فهذا القول منه لا يستقيم
ولهذا لم يذكر في التقويم لفظ ولا يحتمله بل قال قال بعضهم المطلق لا يقتضي التكرار
ولكن المعلق بشرط او وصف يتكرر بتكرره لا يحتمل التكرار يعني لا يوجبه ولا
ولا يحتمله ولكن المعلق بالشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او المقيد
بالوصف كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا وكقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك
الشمس يتكرر بتكرره فان الامر بالصلوة مقيد بتحقق وصف الدلوك اي غروبها
قوله لا من مطلق الامر او المعلق بشرط او المقيد بوصف ولا يلزم تكرار المشروط
بتكرار الشرط لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط بخلاف السبب فانه
يقتضي وجود المسبب لا يقال الكلام في الامر المطلق والمعلق بشرط او وصف
مقيد فلا يكون مما نحن فيه وح لا معنى لقوله لا من مطلق الامر لان الخصم لم
يدع انه لمطلق الامر بل للمقيد بشرط او وصف لانا نقول قد سبق ان المراد
بمطلق الامر هو المجرد عن قرينة العموم والتكرار والخصوص والمرة سواء وقت بوقت
او علق بشرط او خصص بوصف او جرد عنها وح لا اشكال قوله واعترض
بان اداء العبادات اه هذا الاعتراض مع جوابه للفاضل القاآني وتقريرهما
ظاهر قوله لان وجوب الاداء لا يضاف الى السبب وانما يضاف اليه نفس الوجوب
والا لم يبق فرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء في كونهما ثابتين بالسبب فتعين
الثاني وهو ان يكون مضافا الى الاوامر فعلم ان الامر يوجب التكرار قوله ولا شك
ان تكرر العلة يستلزم تكرر المعلول وكانه قال وجب عليكم وجوب الاداء كلما
وجدت العلة فكان ثبوت التكرار في الحقيقة بهذا النص المقتضي للتكرار في
غيرها بدليل اخر خارجي اقتضى ذلك لا ان الصيغة اقتضت ذلك عند التعليق
فان قيل هذا يشكل بقوله ان دخلت الدار فانت طالق فانه لا يتكرر الطلاق
بتكرر الدخول قلنا ان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جعل الانسان فيه
دخول الدار علة الطلاق واذا جعل الانسان شيئا علة لحكم لم يلزم من تكرر
ما جعله علة للحكم تكرر ذلك الحكم الا يرى انه لو قال اعتقت غانما لسواده او
لعلة كونه اسود وكان له عبد اخر اسود فانه لا يعتق عليه ذلك العبد ومعلوم
ان التنبيه على العلة لا يزيد على التصريح بها اما اذا وقع لنا الظن بان الشارع
جعل شيئا علة لحكم فانه يلزم من تكرر تلك العلة تكرر ذلك الحكم باجماع القايسين

قوله اقول هذا لا يدفع الاشكال يعني هذا الجواب لا يدفع الاشكال المذكور
وقد يدفع بان تكرر وجوب الاداء بتكرر نفس الوجوب وتكرره بتكرر سبب نفس
الوجوب فيكون تكرار وجوب الاداء بتكرار سبب نفس الوجوب ولا يخفى انه
لو كان تكرار وجوب الاداء بتكرار سبب نفس الوجوب لكان وجوب الاداء
بسبب نفس الوجوب فيلزم ان يكون الامر لغوا لكون سبب نفس الوجوب
سببا لوجوب الاداء ايضا وذلك بين الفساد للقطع بان سبب وجوب الاداء انما هو الامر
قوله فالصواب ان يختار اضافة التكرار الخ والحق ان كلامنا في تكرار الفعل الواجب
اداؤه بالامر لا في تكرار وجوب ادائه بالامر حتى يقال وجوب الاداء لا ينافي الى
السبب وهو الوقت فكيف بتكرره قوله الرابع وهو مذهب عامة علمائنا وقول مالك
والشافعي وعامة الفقهاء انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا او مقيدا
بشرط او وصف وحاصله انه لا يوجبه ولا يحتمله لكنه يثبت في ضمن موجبه بدليل كذا
في البيان الا ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه وهو ادنى ما يعد به ممتثلا لتعينه
ويحتمل كل الجنس بدليله وهو النية لكونه كال المسمى قوله لتضمنه مصدرا لا يحتمل
محض العدد حاصل الاستدلال ان صيغة الامر اختصرت لمعناها من طلب
الفعل لكن لفظ الفعل الذي دلت عليه الصيغة ليس بعام بل هو خاص لانه فرد
سواء قدر معرفا كما قال الفريق الاول او منكرا كما قال الفريق الثاني وليس بجمع ولا
عدد فلا يحتمل العدد لان بين الفرد والعدد تنافيا اذ الفرد ما لا تركب فيه والعدد
ما يتركب من الافراد والتركيب وعدمه متنافيان فكما لا يحتمل العدد معنى الفرد مع
ان الفرد موجود فيه كذلك لا يحتمل الفرد معنى العدد مع انه ليس بموجود فيه
اصلا فثبت انه لا دلالة لهذا اللفظ على العدد لا على سبيل الوجوب ولا على الاحتمال
اذ الشيء لا يوجب ضده كالضرب لا يدل على خمس ضربات او عشر ضربات ولا يحتمل
ذلك بل دلالته على مطلق الضرب الذي هو معنى واحد الا ان الفرد على نوعين
فرد حقيقي وهو ادنى الجنس وهو الواحد بالشخص وفرد اعتباري وهو تمام الجنس
وكماله وهو الواحد بالجنس وهذه الفردية اعتبارية لا حقيقية اذ لها افراد كثيرة
والكثرة تنافي الوحدة ولكنها باعتبار ان لها وحدة جنسية تكون فردا اعتباريا
ولهذا اذا عددت اجناس التصرفات تقول التصرفات المملوكة النكاح والطلاق
والبيع والشراء كان كل واحد منها واحدا بالجنس مع كثرة افراده الا ترى انه يصح

وصفه

وصفه بالوحدة فيقال الطلاق جنس واحد من التصرفات كما يصح ان يقال الحيوان
جنس واحد من الاجناس فيكون وقوع هذا اللفظ على كل الجنس عند وجود القرينة
او غيرها باعتبار انه فرد اعتباري لا باعتبار كونه متعددا اما عند الاطلاق فلا
يقع الا على الفرد الحقيقي لكونه متيقنا بفرديته فاما ما بين الكل والاقل فعدد
محض ليس بفرد بوجه من الوجوه لا حقيقة ولا اعتبارا فلا يتناوله اسم المفرد ولا
يكون محتمل اللفظ البتة فلا يعمل فيه النية لانها لتعيين محتمل اللفظ لا لاثبات ما
لا يحتمله قوله الاول ان كون المصدر مفردا اما ان يكون المراد به انه موضوع للفرد من حيث
هو فلا نسلم ان المصدر كذلك بل هو موضوع للطبيعة الجنسية مطلقا من غير اشعار
بالوحدة والتكرار باطباق اهل العربية ولهذا قالوا انه لا يثنى ولا يجمع الا عند قصد
الانواع واما ان يكون المراد به ان لفظه مفرد بمعنى انه ليس بتثنية ولا جمع فمسلم
ولكن لا نسلم ان ذلك ينافي احتمال العدد وانما يكون كذلك ان لو يكن موضوعا للجنس
كالانسان والطفل وامثالهما وهو ممنوع قال الله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين
امنوا وقال تعالى يخرجكم طفلا ولا يخفى ان في وضع اسم الجنس مذهبين احدهما
ان يكون وضعه للماهية المقيدة بالوحدة الشايعة المسماة بالفرد المنتشر والثاني
ان يكون لنفس الماهية فاخذ اصحابنا بالاول وجعلوا جميع اسماء الاجناس
موضوعا بهذا الاعتبار مصدرا او غيره وان كان اكثر من ذهب الى الاول من
اهل العربية يفرق في ذلك بين المصدر وغيره حيث يجعل مثل رجل وفرس
موضوعا لذلك دون المصدر ومبنى هذا البحث ليس الا على المذهب الثاني او على
ما ذهب اليه اكثر اهل العربية فلا اتجاه له قوله الجواب ان كون ذلك المفرد قد يقال
ان الاقتران بادوات العموم كالاقتران بالعدد الصريح مغير والكلام في العام الغير
المغير بدليله وبالجملة المفرد المقترن بادوات العموم عام بدليله فلا يرد نقضا لان
الكلام في المفرد من حيث هو مفرد اي المجرد عن القراين من اللام وغيرها ولو سلم
انه يعم ويتناول كل فرد من حيث هو واحد اعتباري فلا نسلم انه مطلوب من قال
ان الامر يحتمل العموم والتكرار لان غايته انه يصح ايقاع كل واحد من حيث هو
واحد اعتباري لكنه لا يصح نية الثنتين اصلا لانه عدد محض وفي مذهبه يصح
نية كل واحد لا من حيث انه واحد اعتباري بل من حيث انه عدد ولذا جوز نية
الثنتين ايضا فالحق ان الفرد الحقيقي موجبه والاعتباري محتمله والعدد لا يحتمله

ولا محتمله والاصل ان موجب اللفظ يثبت باللفظ ولا يفتقر الى النية ومحتمل
اللفظ لا يثبت الا اذا نوى وما لا يحتمله اللفظ لا يثبت وان نوى قوله الثالث حاصله
ان اقتران العدد على سبيل التفسير يدل على احتماله التكرار وتقرير الجواب انا لا نم
ان اقتران العدد به تفسير له بل هو تغيير لموجبه وهو المرة كاقتران الشرط والاستثناء
فانما يغيران التنجيز وموجب صدر الكلام وقال شمس الائمة مستدلاً عليه ولهذا
قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد فى الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا باصل
الصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلاثا او قال واحدة فماتت قبل ذكر العدد لم
يقع شئ فبهذا تبين ان عمل هذا القران فى التغيير لا فى التفسير اذ المفسر يكون
مقرراً للحكم المفسر لا مغيراً قال القاآنى وهذا بعد التسليم مشكل لان الواحد موجبه
فكيف يكون اقترانه به تغييراً بل يكون تقريراً وما ذكره المص من جوابه انما يصح
ان لو كان المراد بالمطلق نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك للقطع بان المراد
بقوله تعالى فتحرير رقبة فرد من افراد هذا المفهوم من غير تقييد بشئ من العوارض
على ما صرح به فى التلويح والا فكيف يكون ذكر الواحدة تقييداً له بقى ههنا ابحاث
الاول انا لا نم ان بين العدد والفرد تنافياً لان العدد مركب منه والشئ
لا يتركب من منافيه والجواب ان الشئ لا يتركب من منافيه اذا كانت المنافاة بينهما
ذاتية واما اذا كانت عرضية فيتركب والمنافاة بين الوحدة والكثرة ليست
بذاتية بل لكون الواحد مكيالاً لها والمكيالية عرضية الثانى ان اللفظ الفرد الذى
لا يكون جمعاً ولا عدداً لو كان معناه فرداً لكان من وما وامثالها خاصاً واللازم
باطل والجواب ان كلامنا فيما لا يدل على عمومه قاطع والاجماع قد دل على عموم
ما ذكر تم الثالث ان ما يحتاج اليه فى نفى العدد اللفظ المفرد وصيغة الامر كذلك
فلا حاجة الى المصير الى المصدر المتضمن والجواب ان صيغة الامر للطلب فهو
وسيلة الى المطلوب والمقصود بالذات هو المط وهو الفعل فيكون الاعتبار
اى المصدر
قوله دل عليه صفة اسم فاعل وفائدته الاحتراز عن اسم فاعل جعل علماً كالقاسم
والحارث فانه لا يدل على المصدر قوله وذلك كالسارق فى اية السرقة اعلم ان
السارق لا تقطع اطرافه الاربعة عندنا ولكن يحبس حتى يحدث توبة وقال
الشافعى تقطع لان الله تعالى نص على الايدى بلفظ الجمع واضافه الى السارق
والسارقة بقوله تعالى فاقطعوا ايديهما فاوجب الاستغراق كما اذا قيل عبيد
كما

كما فيدخل اليمين واليسار ولا يحمل على اليمين لان فيه ابطال الاطلاق وصيغة الجمع
لان لهما يمينين لا ايماناً وذلك يجرى مجرى النسخ عندكم الا ان فى المرة الثانية يثبت
المحلية للرجل بالسنة والاجماع فلا يوجب ذلك انتفاء المحلية الثابتة بمطلق الكتاب
والجواب ان قراءة ابن مسعود رضى الله عنه فاقطعوا ايمانهما مشهورة يجوز تقييد
النص المطلق بها الا يرى ان فى المرة الثانية لا تقطع اليسرى بالاجماع ولو كان النص
باقياً على عمومه لقطعت اليد اليسرى فى المرة الثانية لانه شان مع بقاء النص
عليه لا يجوز العدول الى غيره وهو خلاف الاجماع وقوله تقييد المطلق نسخ عندكم
لا يفيد لانه استدلال بما لا يراه نعم يصار الى مثل ذلك اذا كان فى مقام
الدفع اما فى مقام الاستدلال على مدعاه فلا يفيد واذا ثبت التقييد فى النص
تكون صيغة الجمع مجازاً عن التثنية ضرورة كقوله تعالى فقد صغت قلوبكما كيف
والعمل بصيغة الجمع غير ممكن لان المصدر الثابت بلفظ السارق فرد لا يحتمل
العدد فح لا بد ان يراد بالاية كل السرقات او السرقة الواحدة ولا يجوز ان يراد
الكل لان كل السرقات التى توجد منه لا تعرف الا عند الموت فتودى الى ان لا تقطع
يده وان سرق الف مرة الا عند الموت وقد انعقد الاجماع على خلافه فتعين ان
المراد سرقة واحدة وبالسرقة الواحدة لا تقطع الا يد واحدة ثم هذه اليد الواحدة
اما اليمنى او اليسرى او اعم منهما والاولى متعينة بالاجماع حيث لا يجوز قطع غير
اليمنى فى المرة الاولى بلا خلاف وبالسنة قولاً لما روى عن عائشة رضى الله عنها
فى شان المخزومية انه عليه السلام امر بقطع يمينها وبالسنة فعلاً لما روى
انه عليه السلام قطع يمين السارق من الزند وقراءة ابن مسعود فاقطعوا ايمانهما
اذ القراءات يفسر بعضها بعضاً فلم تبق اليسرى ولا الاعم مرادة بهذه الاية
ضرورة فقول الشافعى ان الاية يدل على قطع يسرى السارق فى الكرة الثانية
يكون ضعيفاً قال شارح المغنى فيه بحث لان الشافعى انما اثبت قطع اليسرى
بقوله عليه السلام فان عاد فاقطعوه الحديث لا بهذا النص كما قلنا بقطع
الرجل بهذا الحديث اقول بعد التسليم لا منافاة بين اثبات القطع به وبين
دلالة الاية عليه نعم يرد انه لا يلزم من عدم الارادة عدم الدلالة وهو اعنى
عدم الدلالة محل النزاع لا يقال يجب تكرر الجلد بتكرر الزنا من شخص مع ان
المصدر وهو الزنا لا يدل على التكرار فليكن السرقة كذلك لانا نقول قد ثبت فى

اى قطع اليد اليسرى بهذا الحديث

قوانين الشرع ان المصدر لا يدل على العدد والتكرار وان بناء الحكم على المشتق
دليل على ان مأخذ الاشتقاق علة لذلك الحكم فالزنى علة والجلد حكمه يتكرر بتكرر
لان محل استيفائه وهو البدن في الكرة الثانية والثالثة قايم بخلاف اية السرقة
فانها وان دلت على علية السرقة ولكن حكمها قطع اليمنى لما بينا فلم يتكرر ذلك عند
تكرر سببه لانتفاء محله وهو اليمنى وبما حققنا يندفع ما اورده شارح المغني
انه يقتضي ان لا يحد الزاني في عمره الا مرة وان زنى الف مرة لان جميع افراد الزنى
الموجودة في العمر غير مراد من اية الزنى ولا يتوقف الحد عليه فيراد بها الزنى الواحد
وبالزنى الواحد لا يحد الا مرة واحدة فلو زنى ثم حد ثم زنى ينبغي ان لا يحد وكذا
في الثالث والرابع وهلم جرا هذا قال القاآني وقد تعين اليمنى بالاجماع وبالسنة
قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه مع ان الحكم واحد والحادثة واحدة
وفيه يحمل المطلق على المقيد اتفاقا فلا يكون اليسرى والاعم مرادا بهذه الاية
وفيه نظر لانه لا يناسب المقام لان الشافعي لم يحمل المطلق على المقيد ههنا بناء
على انه لا يعمل بالقراءة الغير المتواتر لا على انه لا يحمل في مثل هذه الصورة وهذا
ظاهر قوله وهو الذي لم يتقيد المط به بوقت يكون الاتيان به بعده قضاء قال
في التلويح المراد بالموقت ما يتعلق بوقت محدود بحيث لا يكون الاتيان به في غير
ذلك الوقت اداء بل يكون قضاء كالصلوة خارج الوقت او لا يكون مشروعا
اصلا كالصوم في غير النهار وبالمطلق ما لا يكون كذلك وان كان واقعا في وقت
لا محالة يعني ما لا يتعلق بوقت محدود بحيث لا يكون الاتيان به في غير ذلك
الوقت اداء بل يكون قضاء او لا يكون مشروعا اصلا فعلى الاول اعني ما لا
يتعلق بوقت محدود بحيث لا يكون الاتيان به في غير ذلك الوقت اداء بل يكون
قضاء يكون امر الحج مطلقا وعلى الثاني اعني ما لا يتعلق بوقت محدود بحيث
لا يكون مشروعا اصلا يكون موقتا وبما قررنا ظهر انه لا وجه لقوله وقد يزاد
او غير مشروع فتأمل قوله فالاظهر انها من اقسام المطلق كما ذهب اليه
صاحب الميزان وشمس الائمة وصاحب التقويم وصاحب المغني لان التعلق
بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا قيد له وقد يقال ان تقييد شيء بما هو داخل
في مفهومه اكثر من تقييده بما هو خارج عن مفهومه فان الاول يؤثر في ذاته
ووجوده والثاني يؤثر في اوصافه فلا يكون ما ذهب اليه صاحب الميزان

الا امرا موجها وعدها من الموقت كما ذهب اليه فخر الاسلام تسامح مبني على الظاهر
باعتبار ان الصوم لا يكون الا بالنهار قال شارح المغني وجه الجمع بينهما ان من ذهب
الى انها من قبيل الامر المطلق نظر الى ان وقت الاداء غير متعين فيها حتى لا يفوت الاداء
الا بفوات العمر فتكون من قبيل المطلق عن الوقت ومن ذهب الى انها من قبيل المقيد به
نظر الى انها مقدرة بوقت محدود كتقدر صوم الكفارات بالشهرين او ثلثة ايام وتقدر
الصوم المنذور بما سمى من المدة والوقت وتقدر القضاء بما فاته من الصوم ولا يتأدى
الصوم بمطلق الوقت كالزكوة بل له وقت معين وهو الايام دون الليالي وكلا التوجيهين
حسن قوله والصحيح انه لا يوجب الفور في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت
فاستعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث فقيل جاء فلان من
فوره اي من ساعته قال في البيان اختلفوا في الامر المطلق عن الوقت انه على الفور
ام على التراخي الفور انه يجب تعجيله في اول اوقات الامكان والتراخي انه يجوز تاخيره
لا انه يجب تاخيره فذهب اكثر اصحابنا واصحاب الشافعي واكثر المتكلمين الى انه يدل
على التراخي وذهب الكرخي وبعض اصحاب الشافعي الى انه على الفور وكذا كل من قال
بالتكرار والدوام يلزمه القول بالفور وذكر ابو سهل ان عند ابي يوسف على الفور
خلافا لمحمد والشافعي وعن ابي حنيفة رح مثل قول ابي يوسف وقال فخر الدين
الرازي لا يقتضي الفور ولا التراخي بل يدل على القدر المشترك فلا يحمل على احدهما
الا بدليل لان صيغة الامر تدل على طلب الوجود لا الفور والتراخي مطابقة
وتضمنا والتزاما ولا عبارة ولا اشارة ولا دلالة ولا اقتضاء فيكون القول بهما
قولا بلا دليل وهذا ضعيف لان معنى التراخي على ما فسرناه لا ينافي اطلاقه
اما الفور فقيد ولان الفعل يدل على وجود زمان اقتضاء اذ بدونه يتصور فثبت
وجوده اقتضاء وفي التلويح والمختار انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل كل منهما
بالقرينة وهؤلاء يعنون بالفور امتثال المامور به عقيب ورود الامر وبالتراخي
الاتيان به متأخرا عن ذلك الوقت والصحيح من مذهب العلماء الحنفية انه للتراخي
الا ان مرادهم بالتراخي عدم التقييد بالحال والمص وان لم يصرح بانه للتراخي الا
ان كلامه لا الى يميل اليه كما ستطلع عليه قوله لم يعني ان القائلين بانه يوجب
الفور استدلوا بقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك حيث ذم ابليس على
ترك السجود عقيب الامر وان كان الامر مطلقا فلو لم يكن الامر مقتضيا للفور

الفور

لكان لابليس ان يجيب انما منعني عن المبادرة كون الامر لا يقتضي الفور فعلي
ان اسجد متى شئت فما كان للذم وجه واستدلوا ايضا بان الامر يقتضي وجود
الفعل في اول اوقات الامكان بدليل انه لو اتى به سقط عنه الفرض فجواز
التاخير نقص لوجوبه اذ الواجب لا يسع تركه وبان ثبوت الوقت ضروري
وما ثبت بالضرورة يتقدر بقدر الضرورة واول وقت الامكان مراد بالاجماع
فينتفي غيره وبان الثابت بالامر اعتقاد الوجوب واداء الفعل والاول يثبت
للحال فكذا الثاني وبالقياس على النهي فان الانتهاء يثبت على الفور فكذا الايتمار
واجاب القاآني عن استدلالهم بقوله تعالى ما منعك الاية بانا لا نم ان الفورية
مستفادة من مطلق الامر بل من قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي
فقعوا له ساجدين فانه دل على وجوب السجدة عقيب التسوية ونفخ الروح كما
هو مقتضى الفاء وفيه نظر لانه قد منع المحققون دلالة الفاء الجزائية على التعقيب
للقطع بانه لا دلالة لقوله تعالى اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الاية على
وجوب السعي عقيب النداء بلا تراخ فالوجه ان يقال في الجواب انا لا نم ان العقاب
كان لكون الامر للفور بل لكونه لم ير الامر بالسجود حكمة حيث قال خلقتني من
نار وخلقته من طين وهو كفر فعوقب به سلمنا ولكن كان بدلالة قرينة وهي
موافقة الملائكة في ذلك الوقت هذا وقولهم جواز التاخير نقص لوجوبه دور لانه
انما يثبت على تقدير الوجوب بالفور كالواجب المضيق فاما الموسع فيجوز تاخيره
الى وقت مثله بشرط ان لا يخلي الوقت عنه فان اخلى اثم واما قولهم اول اوقات
الامكان متعين فمصادرة على المط واما اعتقاد الوجوب على الفور فلضرورة
الاستغراق لان الاعتقاد مستغرق جميع العمر ومن ضرورته التعجيل بخلاف
الفعل فانه غير مستغرق جميع العمر على انا نقول يجب الاعتقاد على التوسع
كالفعل وكذلك الجواب عن القياس فان النهي مستغرق دون الامر **قوله** ولنا
ان صيغة الامر لطلب الفعل فقط باجماع اهل اللغة والفور خارج عن موضوعه
الا ان الزمان من ضرورات الفعل لعدم تصوره بدونه والزمان الاول والثاني
في صلاحيته لحصول الفعل فيه سواء فاستوت الازمنة وصار كما لو قيل افعل
في اي زمان شئت فان قيل ان الامر جاء للفور وللتراخي فلا يثبت التراخي
الا بقرينة فعند عدمها يثبت الفور قلنا ان الفور امر زائد ثبوتي فيحتاج

الى

الى القرينة بخلاف التراخي بمعنى عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال بحيث
لو اتى به في اول وقت الامكان لا يعتد به فانه ليس مذهبا لاحد فما لا يحتاج الى القرينة
هو الاصل فان قيل الامر اذا لم يفد الفور فماذا يكون حكم الشرع فيمن مات بغتة ايكون
عاصيا ام لا والاول محال لان جواز التاخير ينافي العصيان والثاني يفضي الى
اضاعة الوجوب قلنا اختلف فيه فبعضهم قال اذا مات بعد التمكن من الاداء
مات عاصيا لان التاخير انما ابيح له بشرط عدم التفويت وتقييد المباح بشرط
فيه خطر مستقيم فاذا تمكن من الاداء فالظاهر انه يرجو الحيوة عادة فيجوز له التاخير
ولو مات كان مفرطا وبعضهم قال لا يموت عاصيا ولكنه لا يدل على بطلان فائدة
الوجوب اذ ليس في التاخير تفويت حتى لو احس الفوات بظهور علامات الموت
منعناه عن التاخير اما لو مات بغتة فالفوات مضاف الى صنع الله تعالى لا اليه
فلم يجز ان يوصف بالعصيان ولم يدل على فوات فائدة الوجوب لان صفة الواجبية
فيما يرجع الى فعل العبد من منعه من التفويت فبوجود الفوات من الله تعالى
لا يبطل فائدة الوجوب **قوله** وايضا صح ان يقال اه هذا ما استدل به صاحب
المغني وحاصله انه لو كان الامر المطلق للفور لكان هذا الكلام تناقضا اذا قيد
بقوله بعد ساعة او بعد يوم لان افعل على ذلك التقدير يقتضي الفور وهو فعله
في الساعة الاولى فتقييده بقوله بعد ساعة او بعد يوم يناقضه او كان تكرارا
اذا قيد بقوله الساعة لان مقتضى الامر ح الفور فتقييده بقوله الساعة تكرار
لا يقال لو كان الامر المطلق للتراخي لكان الاول تناقضا والاخيران تكرارا لانا
لا نقيده بزمان مخصوص يتوقف صحة الامتثال عليه بل نقول للمكلف ان
ان ياتي بالمامور به في اي زمان شاء بشرط ان لا يفوته في عمره من غير ان يلحقه
ذم بالتاخير والتقديم واعترض القاآني (اي على هذا الاستدلال اه) بانا لا نم ذلك وانما يلزم ان لو لم يكن
الاول بيان تقرير والاخيران بيان تغيير كما قلتم في الامر عند تقييده بالعدد وهو مم
وايضا لهم ان يقولوا انما نقول بالفور اذا لم يقترن به شيء من القيود مطلقا
فلا يكون عند التقييد مفيدا للفور حتى يلزم التناقض ثم قال ويمكن التفصي
عن بيان التقرير لا عن بيان التغيير بان يقال لو كان قوله افعل الساعة بيان
تقرير لبقي على اطلاقه كما كان قبل التقييد بالساعة اذ ليس بيان التقرير الا
تاكيد السابق باللاحق وانعقاد الاجماع على ان افعل مطلق وافعل الساعة

اي الاصوليون

كالوقوف للصيد بشرط ان لا يصيب ادميا

على القلب

هذا التقرير للشيخ شارح المغني

مقيد مما يكذبه هذا كلامه ويرد عليه انه ان اريد الاطلاق لفظاً فمسلم لكنه لا يجدي به
نفعاً وان اريد الاطلاق معنى فلا يسلمه القائل بالفور فكيف يصح دعوى الاجماع
وقد يقرر الاعتراض بان الامر يدل على الفور ظاهراً لا نصاً فيكون قوله افعل بعد
يوم تصريحاً بغير الظاهر ومثله لا يكون تناقضاً الا ترى ان الامر موجبه الوجوب
فلو قيد بقوله افعل ندباً او اباحة لا يكون تناقضاً بل يكون قرينة صارفة عن موجبه
ونظايره كثيرة لا تحصى فكذا قوله افعل بعد يوم يكون قرينة صادقة عن ظاهره
وكذا قوله افعل الساعة لا يكون تكراراً بل يكون مخرجاً للفظ من الظهور الى التنصيص
وفائدته حسم مادة ارادة غير المنصوص ويكون بيان تقرير مثل الهين اثنين وهو
التاكيد في الحقيقة والتاكيد ليس بتكرار لانه يفيد معنى زايداً على المؤكد على ان كلامنا
في الامر المطلق عن الوقت وهذا مقيد بالساعة او بعدها فلا يكون الدليل مطابقاً
للمدلول **قوله** بلا خلاف بينهما في ان الامر يوجب الفور عند ابي يوسف خلافاً لمحمد
على ما هو الصحيح ولما ورد انه كيف يصح ما ذكرت وقد قال ابو يوسف في الحج ان اشهر
العام الاول تتعين للاداء وهذا يدل على انه قائل بالفور وقال محمد يجوز له التاخير
بشرط ان لا يفوت في العمر وهذا يدل على انه قائل بالتراخي دفعه بقوله والخلاف
الواقع بينهما في الحج ليس بناء على مسئلة الفور والتراخي كما قاله الكرخي وجماعة
من مشايخنا بان الخلاف بينهما مبني على ان الامر المطلق عن الوقت للفور عند
ابي يوسف وللتراخي عند محمد بل الخلاف بينهما ابتدائي غير متفرع ولا مبني على
الاختلاف في الامر المطلق فمحمد الحق الحج بقضاء رمضان فانه موقت بالعمر
ووقت ادائه الايام دون الليالي كما ان الحج وقته اشهره دون باقي السنة ثم
لا يتعين وقت قضاء الصوم الا بتعيين العبد فعلاً فكذا الحج وهذا لان الحج
فرض العمر فكان جميع العمر وقت ادائه وما من سنة تمضي الا ويتوهم ادراك الوقت
بعدها لان الاصل هو البقاء وانما يثبت العجز بعارض الموت فترجحت الحيوة لكونها
اصلاً وتوئيده ما قاله محمد بان النبي صلى الله عليه وسلم حج سنة عشر من الهجرة
وقد نزلت فرضية الحج في ست منها فعلم ان التاخير جائز واما ابو يوسف
فقد فرق بين القضاء والحج بان اشهر الحج من الاولى سلمت عن المزاحم فيكون
متيقناً اذ في عود العام القابل وهو في الحيوة شك اذ البقاء الى سنة ليس
بارجح من الموت فلا يكون المشكوك مزاحماً للمتيقن فتتعين للاداء بخلاف كل

يوم

يوم من ايام ادراكه في حق قضاء رمضان فانه يزاحمه اليوم الاتي اذ الموت في
يوم فجاءة نادر فلم يتعين وبخلاف تاخير النبي عليه السلام فانه كان لعذر
وهو اشتغاله بامر الحروب وغيره على ان التاخير انما حرم لخوف الفوت وهو
مرتفع في حق النبي عليه السلام فانه علم بالوحي انه يعيش الى حجة الوداع
ويبين امر الحج الذي هو احد اركان الدين ولم يكن علمهم قبل **قوله** وقد مر
معناه يعني في ضمن بيان المطلق عن الوقت والا فلم يتبين معناه صريحاً فيما
مر كما بيّنا **قوله** وهو اما ظرف للمؤدى وشرط للاداء وسبب لنفس الوجوب قال
في التحقيق الغرض من ايراد هذه الجمل الثلث بيان ما وقع به الاشتراك والامتياز
لوقت الصلوة والصوم فامتاز وقت الصلوة من وقت الصوم بكونه ظرفاً واشتركا
في كون كل منهما شرطاً للاداء وسبباً للوجوب والمراد بالظرف ما يفضل عن المؤدى
اذا اكتفى المكلف في الاداء على القدر المفروض ولم يطول الاركان يفضل الوقت
من الاداء ولا نعني بكونه ظرفاً الا هذا **قوله** فان قيل حاصله انه قد تستفاد الشرطية
من الظرفية لان الظروف محال والمحال شروط فلا فائدة في قوله وشرط للاداء
وحاصل الجواب انه ان اريد بالمؤدى نفس الفعل مع قطع النظر عن وصف الاداء
فلا نم انه يلزم من كون الشيء المعين ظرفاً للشيء كونه شرطاً لوجوده كالوعاء ظرف
لما فيه وليس بشرط له لانه يوجد بدون هذا الظرف غاية الامر انه قد يكون كذلك
وههنا بالنسبة الى المؤدى ليس كذلك لجواز الاتيان بالصلوة في وقت اخر وان
اريد به المؤدى من حيث هو المؤدى لا مع قطع النظر عن وصف الاداء فاللزوم مسلم
لكن لا نم انه لزوم بيّن حتى يستغنى عن ذكره وقد يجاب ايضا بان المراد من المؤدى
الركعات ومن الاداء اخراجها من العدم الى الوجود فكانا غيرين واذا كان كذلك
لا يستفاد من ظرفية المؤدى شرطية الاداء اذ لا يلزم من الشيء شرطاً للشيء
ان يكون شرطاً لغيره **قوله** اي لوجوب الاداء قيل السبب ما يكون طريقاً الى الحكم
من غير ان يضاف اليه وجود او وجوب ولا يوجد له تاثير في الحكم **قوله** فانه ظرف
لها والدليل على الظرفية ان الوقت يفضل عن الاداء وكل ما يفضل في الاوقات
عن الاداء فهو ظرف اما الاولى فلانه اذا اكتفى في الاداء بالقدر المفروض يفضل
الوقت عن الاداء ولو اطال ركناً منه مضى الوقت قبل تمام الاداء واما الثانية
فلانه يجوز الاداء في اي جزء شاء من اجزاء الوقت ولو كان معياراً لا يجوز فثبت

انه ظرف لا معيار اذ تفسير الظرف هنا ان يكون الفعل واقعاً فيه ولا يكون مقدراً
به وتفسير المعيار ان يكون الفعل واقعاً فيه ومقدراً به فيزداد وينقص بطول
الوقت وقصره كالكيل في المكيلات ووقت الصلوة من قبيل الاول دون الثاني
وشرط لادائها والدليل على الشرطية ان الاداء يفوت بفوته وكل ما يفوت الاداء
بفوته شرط اما الاولى فظاهرة فان الوقت اذا خرج كان الاتيان بها قضاء بالاجماع
واما الثانية فلتوقفه عليه مع عدم دخوله ولا تاثيره في وجوده كساير شروط
الصلوة والقيد الاول لنفي الركنية والثاني لنفي العلية فان الشرطية تتوقف
على انتفائهما معاً وسبب لوجوبها وقد ذكرت ادلة على السببية منها اضافة
الصلوة اليه مثل قولنا صلوة الفجر ومنها تغير الصلوة بتغير الوقت صحة وكراهة
وفساداً ومنها تجدد الوجوب بتجدد الوقت قال في التلويح كل منها امارة يفيد
الظن لا القطع لقيام الاحتمال الا ان المجموع يفيد القطع لان رجحان المظنون
يتزايد بكثرة الامارات الى ان يبلغ حد القطع كشجاعة علي وجود خاتم وفيه
مناقشة لا تخفى هذا وذلك لان كثرة الامارات انما تفيد القطع اذا بلغت
حد التواتر وذلك انما يكون في المحسوسات من المسموعات وغيرها كالاخبار
في باب شجاعة علي وسخاوة خاتم وبما قررنا تبين فساد ما قيل المناقشة
الغير الخافية ان كانت في شجاعة علي وجود خاتم بعد حصول التواتر بهما فامر
ينكرها العقل فلا اعتبار لها وان كانت في ان التواتر يفيد القطع فقد دلت
عليه الدلائل القاطعة ولولا افادته القطع لم يكن لاحد وثوق بامه وابيه
وغير ذلك ولو رواها على التواتر شهود عدول وليس من العقلاء احد يقول
قوله ومعنى سببيته لها اه يعني ان معنى كون الوقت سبباً لها ان الوقت امارة
عليها ومعرف لها اذ الموجب في الحقيقة هو الله تعالى ولكن لما كان تتابع
نعم الله تعالى على العباد سبباً لوجوب الشكر وترادف النعم انما يحصل في الاوقات
جعلت الاوقات التي هي محل حدوث النعم اسباباً للعبادات التي هي شكر النعم تيسيراً
اقامة لها مقام النعم كما اقيم السفر مقام المشقة وللقائل ان يقول اقامة الشيء
مقام غيره بطريقين احدهما اقامة السبب الداعي مقام المدعو مثل السفر والنوم
والثاني ان يقام الدليل مقام المدلول مثل الخبر عن المحبة واقامة الاوقات مقام
النعم ليست منهما قوله فان قيل حاصله المنع وتقريره انا لا نم ان هذه الامور

مؤثرة في الحكم كيف والحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث وهو الوقت وتقرير الجواب ان
الايجاب قديم وهو حكمه تعالى في الازل انه اذا بلغ زيد يجب ذا وانه والحكم المصطلح هو
اي الوجوب حادث فانه مضاف الى الحادث فلا يوجد قبله قوله ولمنافاة الظرفية
للسببية قلنا السبب جزء لما جعل الوقت ظرفاً للمؤدى وسبباً للوجوب لا يمكن
جعل جميع الوقت سبباً مع رعاية هذين المعنيين لان رعاية احد المعنيين توجب
اهمال المعنى الاخر فانه لو روعي معنى السببية يلزم منه تاخير الاداء عن الوقت
لانه لا اعتبار للسبب قبل تمامه لان اجزاء المسبب لا تتوزع على اجزاء السبب
اذ بعض السبب ليس بسبب فلا يتحقق الوجوب الا بعد وجوب الا بعد وجود جميع
اجزاء الوقت وذلك عند خروج الوقت ولا يصح الاداء قبله اذ فيه ابطال معنى
الظرفية والشرطية المنصوص عليهما بقوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين
كتاباً موقوتاً ولو روعي معنى الظرفية وادية الصلوة في الوقت يلزم تقديم الحكم
على سببه وهو ممتنع بدلالة العقل فاذا لم يمكن ان يجعل كل الوقت سبباً مع رعاية
معنى الظرفية ولا بد من رعاية معنى السببية وجب ان يجعل بعض الوقت سبباً
ضرورة ولما سقط اعتبار الكل ووجب اعتبار البعض جعل الجزء الذي لا يتجزى
من الوقت سبباً وذلك لانه ليس بعد الكل جزء مقدر متعين لذلك كالنصف
والثلث والربع ونحوها لعدم الدليل وفساد الترجيح بلا مرجح فوجب الاقتصار
على الادنى وهو الجزء الذي لا يتجزى اذ هو مراد بكل حال ولا دليل على الزايد عليه
فتعين للسببية ولهذا لو ادى بعد مضي جزء من الوقت جاء بالاجماع قوله فان
قيل حاصله ان السببية بالنسبة الى نفس الوجوب والظرفية بالنسبة الى الاداء
فلا منافاة لاختلاف المنسوب اليه وحاصل الجواب ان الاداء لما كان موقوفاً على
الوجوب الموقوف على السبب اقتضى سببية الوجوب التقدم على الاداء فيتحقق
المنافاة قوله والا لما صح الاداء في الاول يعني لو كان الجزء اخر الوقت على التعيين لما صح
الاداء في اول الوقت ويرد عليه ان المنفي عن اول الوقت او اخره تقرر السببية
فيه لا اصلها فح يمنع الملازمة المستفادة من قوله والا لما صح الخ اذ من المعلوم
ان الصحة انما تتوقف على تحقق السببية لا على تقررها قوله ظهر ان السبب هو الجزء
الاول قيل لا يمكن ان يكون الجزء الذي هو سبب بعينه ظرفاً لان لازم السببية
التقديم اذ السبب يتقدم على المسبب ولازم الظرفية المقارنة والمعية اذ

الظرف يقارن المظروف وبين التقديم والمقارنة منافاة بالضرورة فيكون
بين السببية والظرفية لجزء واحد منافاة لان التنافي بين اللازمين يوجب التنافي
بين الملزومين ويمكن التفصي عنه بان يجعل الجزء السابق سببا وجميع الوقت
ظرفا والمقارن شرطا فلا منافاة لعدم اتحاد الموضوع قوله ولصحة الاداء
بعده يعني لما صار الجزء الاول سببا افاد صحة ادائه بعده وافاد الوجوب ايضا
وهذا معنى قول مشايخنا ان الصلوة تجب باول جزء من الوقت وجوبا موسعا
وهو مذهب الشافعي والجبائي من المعتزلة خلافا لما يقوله شرذمة من الشافعية
ان الوجوب يتعلق باول الوقت وفي الاخر قضاء والعراقيون من اصحابنا
ان الصلوة تجب باخر الوقت وفي الاول موقوف او نفل سقط به الفرض
لكن الخلاف بيننا وبين الشافعي والمعتزلة بوجه اخر وهو ان صحة الصلوة
في اول الوقت عندهم لكون المصلي متوجها اليه الخطاب فيه على سبيل التوسعة
والتخيير كان الشارع قال له اد الصلوة في هذا الوقت اما في اوله او في وسطه او
في اخره كيف شئت وعند علمائنا صحة الصلوة فيه لانعقاد سببه لا للتوجه
الخطاب اذ الخطاب انما يتوجه عندهم في اخر الوقت لا في اوله كذا قال القاآني
ويجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى قوله بان يقع اول الشروع بعد ذلك الجزء الذي
لا يتجزى من اول الوقت لا كما ظنه الفاضل السمرقندي ان المراد به ان يقع
اول الشروع فيه لوجوب تقدم السبب على المسبب قوله تقررت السببية فيه
لعدم الضرورة الى الانتقال ولحصول المقصود اذ المقصود من نفس الوجوب
تحصيل الاداء نظرا الى الظاهر وان كان المقصود الاصلي هو الابتلاء قوله
تنتقل بالترتيب لانه لو لم تنتقل السببية عنه فاما ان ينضم اليه الاجزاء
المتقدمة على الاداء اولا فان لم تنضم اليه يلزم ترجيح المعدوم على الموجود
مع صلاحية الموجود للسببية واتصال المقصود به وانه فاسد وايضا
يلزم عدم وجوب الصلوة على الطاهر من الحيض والنفاس والمفيق من
الجنون والكافر اذا اسلم بعد انقضاء الجزء الاول والاربع على من سافر
والركعتين على من اقام بعده وانه خلاف الاجماع وان انضمت اليه يلزم التخطي
والتجاوز عن القليل وهو الجزء المتصل بالاداء الى الكثير بلا دليل وهو فاسد
فتعين الانتقال قوله ثم وثم الى اخر الوقت جزءا فجزءا قال في البيان لانه لما

بجزء

ثبت ان كله ليس بسبب بل الجزء منه والباقي شرط وظرف كان الجزء القائم اولى
بالسببية من الغائب الى اخر الوقت على تقدير عدم الشروع فاذا لم يشرع
وخرج الوقت يضاف الى الكل لعدم الضرورة كذا في شرح التقويم قوله الى
جزء يسع ما بعده التحريمة هذا اولى من عبارة المغني الى اخر جزء من اجزاء الوقت
اذ يرد ان القول بانتقال السببية من الكل الى الجزء كان لضرورة رعاية الظرفية
وقد فاتت بالنسبة الى الجزء الاخير مع انكم قلتم بالانتقال ويمكن التفصي عنه
بان يقال يجوز ان يكون المراد بالجزء الاخير الجزء الذي لا يسع بعده الا قدر تكبيرة
لا الجزء الذي لا جزء بعده اصلا قوله فان الانتقال ينتهي عنده الى جزء لا يسع
ما بعده الا فرض الوقت اعلم انه اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع فيه الا فرض
الوقت يطالب بالاداء اجماعا حتى لو اخر عنه ياثم لكن السببية لا تنتقل من ذلك
الجزء عند زفر الى ما بعده من اجزاء الوقت اذ لو انتقلت والواجب لا يسع
فيه لادى الى تكليف ما لا يطاق وربما يجاب عنه بانه انما يؤدي الى ذلك ان لو
كان المطالب عين ما كلف به وهو الاداء واما اذا كان المطالب تحقق الوجوب في الذمة
ليلزم القضاء فلا قال القاآني يلزم على قول علمائنا احد الامرين اما عدم
توجه الخطاب حال تضييق الوقت او توجهه مع انتفاء السبب لانه بعد القول
بانتقال السببية الى الجزء الاخير اما ان يكون الاداء مستحقا عليه في الجزء
السابق عليه او لا فعلى الاول يلزم الثاني وعلى الثاني يلزم الاول وكلاهما
محذور اجماعا فما يؤدي اليه ايضا يكون كذلك ويمكن ان يجاب عنه بالتزام
الشق الاول ولا يلزم المحذور لاستغناء البقاء عن السبب اما في حال الابتداء
الخطاب فلا يستغني عن السبب قوله قال صاحب التنقيح في موضع قال زفر
لا يجب القضاء على من صار اهلا للصلوة في الجزء الاخير من الوقت لانه لا
يجب الاداء لعدم القدرة قلنا انما نشترط حقيقة القدرة للاداء اذا كان
هو الغرض اما ههنا فالغرض القضاء وقد وجد السبب فامكان القدرة
على الاداء بامكان امتداد الوقت كاف للقضاء كمسئلة الحلف بمس السماء
على ان القدرة التي شرطناها متقدمة هي سلامة الالات والاسباب فقط
وقد وجدت هنا فاما القدرة الحقيقية فانها مقارنة للفعل اي ولئن سلمنا
ان امكان القدرة الخ ثم قال في موضع اخر واما الموقت فاما ان يفضل الوقت

والوقت الكامل في فصل تقسيم المامور به الى المطلق

عن الواجب وهذا غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق الا لغرض القضاء كمن
وجب عليه الصلوة اخر الوقت الى اخر الوقت الى اخر ما ذكره وزعم المص ان فيما
بين كلاميه تناقضاً وان الوقت سبب بلا مرية ولا سلامة له ههنا فالطريق
في التسليم ان يختار ان المذهب هو انه لو شرع في الوقت واتم بعد خروجه
كان ذلك اداء لا قضاء **قوله** فيعتبر حدوث الاهلية فيه وزوالها يعني يعتبر
حال المكلف في الاسلام والبلوغ والعقل والجنون والسفر والاقامة والطهر
والطهر والحيض عند ذلك الجزء في حدوث العوارض المذكورة حتى لو اسلم الكافر
او بلغ الصبي او افاق المجنون او طهرت الحايض في ذلك الجزء يجب عليهم القضاء
عندنا وعند زفر لا يجب ما لم يجد وقتاً يسع فيه حقيقة الاداء وان فات واحد
من هذه الاوصاف في ذلك الجزء لم يجب وكذا اذا كان مقيماً في ذلك الجزء وجب
عليه صلوة المقيم وان كان مسافراً في ساير الاجزاء وان سافر في ذلك الجزء
وجب عليه صلوة المسافر وذكر في التشريح انه لو طهرت الحايض بالانقطاع
على العشرة يجب عليها القضاء واما على اقل منها فلا الا اذا بقي من وقتها بعد الاهلية
ما يسع الغسل والتحريمة فعلى هذا ينبغي تعميم ذلك الجزء في قوله الجزء يسع من
التحريمة بما يسع ما بعده التحريمة فقط كما في الصورة الاولى للحايض وبما يسع
ما بعده الغسل والتحريمة كما في الصورة الثانية لها **قوله** اي زوال الاهلية اي
في ذلك الجزء من الوقت المراد به ههنا ما لا يسع فيه اداء صلوة الوقت اذ لو كان
الباقي قدر ما يسع فيه صلوة الوقت ثم او اكثر لا يجب قضاؤها اتفاقاً كذا في التشريح **قوله**
وقد عرفت جوابه وهو انه ليس المط منه الاداء حتى يمتنع بل المط تحقق الوجوب
في الذمة ليلزم القضاء وهو غير ممتنع **قوله** وكذا في الاول على قول فانه قال بعدم
وجوب القضاء عليهم لكونه تكليفاً بما لا يطاق وقد يجاب بانه يظهر اثر الوجوب
في القضاء والقدرة شرط لحقيقة الاداء وبالعجز الحالي ينتقل وجوب
الاداء الى القضاء **قوله** ويتوقف تقررها على اتصاله فان اتصل الاداء به
تقرر السببية عليه لحصول المقصود اذ المقصود من نفس الوجوب تحصيل
الاداء **قوله** في كمال الواجب اه عطف على قوله فيعتبر حدوث الاهلية فيه يعني ويعتبر صح
يعتبر فيه امران حال المكلف باعتبار حدوث الاهلية وزوالها وصفة ذلك
الجزء في كمال الواجب ونقصانه فان كان ذلك الجزء صحيحاً بان لم يوصف بالكراهة

وجب

وجب كاملاً وان كان ناقصاً وجب ناقصاً **قوله** يعني ان ما وجب كاملاً لا يؤدى
ناقصاً يرد عليه انه منقوض بما اذا صلى واتى بجميع الاركان لكنه ترك جميع الواجبات
فانه يخرج به عن جميع العهدة وان تحقق فيه النقصان حتى وجب عليه جبره بسجدتي
السهو ان ترك ساهياً وان كان عامداً يكون ناقصاً لا ينجبر نقصانه بسجدتي السهو ولهذا
قال عليه السلام للاعرابي الذي خفف الصلوة وترك تعديل الاركان ما انقصت
من هذا شيئاً فقد نقصت من صلوتك وكان ينبغي ان لا يفسد الفجر بطلوع الشمس
بل غايته انه يلزم منه النقصان وهو لا ينافي الجواز وخروج العهدة به وكيف وقد قال
عليه السلام من ادرك ركعة من الفجر قبل ان تطلع الشمس فقد ادركه واجاب عنه
شارح المغني بان النقصان على نوعين احدهما ما يرجع الى نفس المامور به والثاني
ما يرجع الى غيره والاول يوجب الفساد دون الثاني فالنقصان بترك الواجبات
ليس براجع الى نفس المامور به لانه قد اتى بجميع ما امر به من الاركان الا انه لم يعمل
بما ثبت باخبار الاحاد التي لا يزاد بها على الكتاب فيتمكن به نقصان في الاداء
فينجبر بسجدتي السهو فلو كان موجباً للفساد يلزم تغيير ما ثبت بالكتاب بما ثبت
بخبر الواحد واما النقصان بسبب الوقت فراجع الى نفس المامور به فانه امر بالصلوة
في الوقت الكامل لقوله تعالى ان الصلوة كانت على المومنين كتاباً موقوتاً اي فرضاً
موقتاً فاذا ادى الصلوة في الاوقات المكروهة فقد ادخل النقصان في نفس المامور به
فلا يخرج عن العهدة وفيه بحث لان الزمان ليس بداخل في ماهية المامور به فالخلل
فيه لا يوجب الخلل في ماهية المامور به **قوله** وقت الطلوع والغروب والاستواء روي
انه قال عليه السلام انها اي الشمس تطلع بين قرني الشيطان وان الشيطان
يزينها في وجه من يعبدها حتى يسجدوا لها فاذا ارتفعت فارقها فاذا كانت عنقياً
الظهيرة قارنها واذا مالت فارقها واذا دنت للمغيب قارنها فاذا غربت فارقها
فلا تصلوا في هذه الاوقات **قوله** لان وقت العصر اذا خرج خالياً عن الشروع فيه
كان السبب كله اذ الاضافة وجدت الى كله وفيه بحث اما اولاً فلانه يلزم التخطي من
القليل الى الكثير واما ثانياً فلان القضاء يجب بما يجب به الاداء عند المحققين من
اصحابنا والاداء وجب باخر الوقت او بالجزء المضيق او بما دونه فلو انتقل الى الكل
لزم النقض واما ثالثاً فلان الجزء الاخير اذا تعين للسببية فاما ان يراد به تعينه
على تقدير الشروع فيه او تعينه مطلقاً لا سبيل الى الاول لان كل جزء من اجزاء الوقت

في الصلوة العصر والعصر اسم لجميع الوقت صح

على تقدير الشروع فيه متعين ايضًا فلا وجه لتخصيصه بتعين الثاني وذلك
ينافي الانتقال الى الكل لان اضافته الى الكل يستلزم عدم تعينه واما رابعًا
فلان السببية لما انتقلت الى الكل صار كاملًا وكمال السبب يستلزم كمال الحكم
فيكون القضاء اكمل من الاداء والاكمل اكثر ثوابًا لا محالة والجواب عن الاول ان
التخطي تم اذا كان بلا دليل والدليل يدل على ان الكل سبب ولكن امتنع ذلك
لمانع فاذا زال المانع عاد الدليل يعمل عمله وعن الثاني ان قولهم القضاء يجب
بما يجب به الاداء يتعلق بوجوب الاداء وهو بالامر لا بالوقت وعن الثالث انه
يتعين مطلقًا ولا نم ان ذلك ينافي الانتقال الى الكل لان تعينه انما كان لضرورة
وقوع الاداء فيه فاذا لم يشرع فيه فات المعنى الذي يتعين الجزء لاجله فوجب العمل
بالاصل وعن الرابع ان اضافة الوجوب الى كل الوقت لا يلزم ان لا يكون اثمًا
بتركه فيه لان الانتقال الى الكل بعد اليأس عن وقوع الاداء فيه فلا يلزم من انتفاء
الوجوب واذا كان الوجوب قائمًا وقد فوته كان اثمًا فكان اقل ثوابًا **قوله** فاندفع بهذا
التقرير ما يقال والحاصل ان الصلوة بمضي الوقت يصير دينًا في ذمته فيثبت
بصفة الكمال لان النقصان لم يكن لمعنى في الوقت لانه وقت كسائر الاوقات
وانما جاء النقصان فيه باعتبار الاداء لان الصلوة فيه تشبه عبادة الكفرة فاذا
مضى من غير اداء لم يتحقق فيه نقصان فيجب كاملًا في الذمة وانما النقصان
متحمل في الوقت للامر بالاداء فيه فاذا مضى الوقت لم يبق متحملًا فيجب كاملًا فلا
يتأدى بصفة النقصان ولا حاجة الى ان يقال في دفعه ان الاجزاء الصحيحة
اكثر فيكون الكل كاملًا تغليبًا للاكثر مع انه مردود بانه لما وقع بقصده لم يعتبر
التغليب لامكان اختياره وقتًا كاملًا اما اذا لم يقع بقصده فقد تعذر وقد
يقال ايضًا في دفعه ان السبب كامل من وجه ناقص من وجه فيكون الواجب كذلك
فلا يتأدى ناقصًا من كل وجه ورد بان هذا يقتضي انه لو قضى العصر في اليوم
الثاني فوقع بعضه في الوقت الناقص كان جائزًا وليس كذلك ذكره قاضيخان في جامعه
كذا في التقرير **قوله** ويفسد الفجر بالطلوع فيه اشارة الى بقاء اصل الصلوة والى
نفي ما روي عن محمد ان اصل الصلوة تبطل ببطلان جهة الفرضية وعن ابي يوسف
ان الفجر لا يفسد بطلوع الشمس ولكنه يصبر حتى اذا ارتفعت الشمس اتم صلوته
فكانه استحسن ليكون مؤديًا بعض الصلوة في الوقت ولو افسدها كان مؤديًا

ويؤيده ما قاله ابو يوسف قوله عليه السلام وقت صلوة الصبح من طلوع الفجر ما لم تطلع الشمس فاذا طلعت فامسك عن الصلوة فانها تطلع بين قرني الشيطان اخرجه مسلم

جميع

جميع الصلوة خارج الوقت واداء بعض الصلوة في الوقت اولى من الكل خارج الوقت
كذا في المبسوط **قوله** يفسد اصل الفجر عند محمد وفرضيته عندهما ويبقى اصل الصلوة
وفائدة الخلاف تظهر فيمن قهقه ينتقض وضوؤه عندهما وعند محمد لم ينتقض
قوله لا عصر بدء به في وقت الاحمرار بالغروب يعني لا يفسد بالغروب عصر
بدء به في وقت احمرار الشمس لان نقصان السبب يؤثر في نقصان المسبب فيتأدى
بصفة النقصان لانه ادى كما لزم فاذا غربت الشمس في اثناء الصلوة لم يفسد
العصر لان ما بعد الغروب كامل فيتأدى فيه لان ما وجب ناقصًا يتأدى كاملًا
بالطريق الاولى **قوله** الاول ان قبيل الطلوع اه حاصله ان الفجر كل وقته كامل
والنقصان انما هو بعد خروج وقته وان العصر في اخره نقصان ما قبل الغروب
من وقت العصر **قوله** الثالث ان في الطلوع دخولًا في الكراهة وذلك لان ان
الطلوع بظهور حاجب الشمس وبه يتحقق الكراهة ولا تنتفي وفي الغروب خروجًا
عنها وذلك ان الغروب باخره وبه تنتفي الكراهة **قوله** قبل النهي عن الصلوة
في الاوقات الثلثة قال في العناية النهي ورد لمعنى في غير المنهي عنه وهو
الوقت اذ لا قبح في اركان الصلوة وشروطها والوقت صحيح باصله فاسد بوصفه
وهو انه منسوب الى الشيطان صرح به الامام الطحاوي في شرح الاثار لا يقال
ان ذلك نهي عن التطوع خاصة فلا يوجب نسخ هذا الحديث لانا نقول بل انه
نهي عن الفرايض والنوافل فان قضاء الفوايت لا يجوز فيها اتفاقًا في البيان وقيل
وبدليل انه عليه السلام لما فاتته صلوة الفجر غداة ليلة التعريس انتظر في
قضائها الى ارتفاع الشمس وفيه نظر لجواز ان يكون انتظاره لا ليقع القضاء
في الوقت المستحب او ليؤديها باكمل الطهارتين وهو الوضوء وقد يجاب ايضًا
عن الحديث بانه ما قيل ببيان الوجوب بادراك جزء من الوقت وفيه نظر لان
ما روي عن ابي هريرة عن النبي عليه السلام انه قال في رواية اخرى من ادرك
سجدة من صلوة الصبح قبل ان تطلع الشمس فليتم صلوته ينافي ذلك **قوله** ونقض
تقرير النقض انه لو كان ما وجب كاملًا لا يتأدى ناقصًا لفسد العصر اذا ابتدأ
في اول الوقت ثم مده الى ان غربت الشمس قبل فراغه واللازم باطل فان محمدًا
رح نص على عدم فساده وبيان الملازمة ان الوجوب قد كان مضافًا الى سبب
صحيح كامل وما وجب كاملًا لا يتأدى ناقصًا وتقرير الرد ان الشرع جعل لهم حق

وهو قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون

شغل كل الوقت بالاداء وهو العزيمة لان العباد خلقوا للعبادة بالنص الا ان
ان تعالى منّ علينا بان جعل لنا ولاية صرف بعض الاوقات الى حوايجنا رخصة
واذا شغل كل الوقت بالاداء فقد اتى بما هو العزيمة وجاز وان اتصل به الفساد
لانه حصل بالبناء لا قصدا وما كان كذلك فهو معفو لان الاحتراز عنه مع الاقبال
على الصلوة في جميع الوقت متعذر ولا يخفى ان هذا الرد لا يدفع النقض بالعصر على
المقدمة القائلة بان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا بل يقويه لانه يفيد وجه صحة
العصر الواجب كاملا المؤدى ناقصا فلا يفيد الراد بل انما يفيد الناقض وهو ظاهر
قوله وقيل كل سبب لكل يعنى ان السبب كل جزء من الصلوة بلا فيه فلا يكون العصر
الممدود الى ما بعد الغروب مما وجب كاملا وادى ناقصا بل يكون مما وجب ناقصا
وادى ناقصا وقد خطر بالبال ان معنى قولهم ما وجب كاملا لا يتأدى ناقصا
يحتمل ان يكون ما وجب بسبب كامل من كل وجه لا يتادى بصفة النقصان
كله فعلى هذا لا يكون العصر الممدود مما وجب كاملا وادى ناقصا ويحتمل ان يكون
معناه وجب كاملا لا يتادى بصفة النقصان كله ولا جزء منه فعلى هذا ان قلنا
بسببية الجزء الذى قبل الشروع فيه لكل جزء من الصلوة يكون مما وجب كاملا
وادى ناقصا وان قلنا بسببية كل جزء منه لكل جزء منها يكون مما وجب ناقصا
وادى ناقصا قوله واجيب بانه لا يدفع الاشكال بالفجر الفاسد اى الفجر المشروع فيه
فى الوقت الممدود الى ما بعد الطلوع فانه يقتضى صحته ايضا فان كل جزء منه اذا كان
سببا لكل جزء منها ففى الصورتين وجد الشروع فى الوقت الكامل فينبغى ان يصح
الفجر كالعصر بلا فرق وحاصل دفعه بيان الفرق وتقريره ان الجزء الذى طرأ
عليه الفساد بالطلوع وجب بسبب كامل فلا يؤدى ناقصا والجزء الذى طرأ عليه
الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص فيؤدى ناقصا فافترقا وقال صاحب التنقيح
ان فى العصر لما كان له شغل كل الوقت فلا بد ان يؤدى البعض فى الوقت الكامل و
البعض فى الوقت الناقص وهو وقت الاحمرار فاعترض الفساد بالغروب على البعض
الناقص فلا يفسد واما فى الفجر فان كل وقته كامل فيجب عليه اداء الكل فى الوقت
الكامل فان شغل كل الوقت يجب ان يشغله على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع
على الكامل قوله واورد تقرير الايراد ان الكافر اذا اسلم وقت احمرار الشمس وجب
العصر فى ذمته ناقصا لنقصان سببه ثم اذا لم يصلها فى يومه وقضى فى اليوم

الثاني

الثانى وقت الاحمرار كان ينبغى ان يجوز لانه ادى كما وجب ولهذا يجوز عصر يومه وقت
الاحمرار ومع هذا لا يجوز له ان يقضى وقت الاحمرار فى اليوم الثانى لانه اذا مضى الوقت
صار الواجب دينا فى ذمته بصفة الكمال فلا يتادى ناقصا كذا ذكر شمس الائمة وتقرير
الرد اما الاثم او لا عدم قضائه ناقصا فان فخر الاسلام وصدر الاسلام ذكرا انه لا
رواية فى هذه المسئلة عن السلف فيحتمل ان يجوز فلا يرد نقضا اذ النقض انما يرد
على تقدير ثبوته ولو سلم عدم عدم قضائه ناقصا لكن صورة النقض ليست مما وجب
ناقصا حتى يجوز قضاؤه ناقصا بل هى مما وجب كاملا وبيان ذلك انه اذا لم يشتغل
بالاداء حتى تحقق التفويت بمضى الوقت صار دينا فى ذمته فيثبت بصفة الكمال
لان السببية بعد الفوات يضاف الى الكل لا الى الجزء وانما جاز الاداء مع النقصان
عند ضعف السبب وهو وقت الاحمرار هنا اذا لم يصر دينا فى الذمة لان السبب
هو الجزء القائم وهو ناقص فقد ادى كما وجب واشتغاله بالاداء فى وقته يمنع صيرورة
ذلك الواجب دينا فى ذمته لا يقال ثبوته فى الذمة بصفة الكمال غير مسلم لان
السبب لما كان ناقصا كان ما ثبت به فى الذمة ناقصا ايضا فبعد مضى الوقت لا
يتصف بالكمال لانا نقول ان ذات الوقت لا نقصان فيه بمعنى ان النقصان فى
الوقت لم يكن لمعنى فيه لانه وقت كساير الاوقات بل لمعنى فى غيره وهو الفعل فان
فى الاشتغال بالعبادة فى هذا الوقت تشبها بعبادة اهل الكفر فاذا مضى من غير فعل
لم يتحقق فيه نقصان وصار كساير الاوقات فى حق ما يرجع الى الايجاب الا ان النقصان
كان محتملا فى الوقت للامر بالاداء فاذا مضى لم يبق محتملا لان الواجب تحقق فى الذمة
كاملا فلا يقضى ناقصا وههنا بحث وهو ان جعل كل الوقت سببا بعد الفوات وان
امكن فى حق من كان اهلا فى جميع الوقت ولكن لا يمكن فى حق من يختلف حاله فيه كالكافر
الذى اسلم فى اخر الوقت والصبى الذى بلغ فيه والمجنون الذى افاق فيه لعدم اهليتهم
للوجوب فى جميع الاجزاء فتقرر تعين الجزء الاخير للسببية فى حقهم وان لم يوجد
منهم الشروع فى الاداء ولذا قال ابو اليسر ان الجزء الاخير متعين للسببية من غير
ان يضاف الوجوب الى كل الوقت بعد مضيه بحال قوله ان البحث المذكور فى الجزء والكل الخ
هذا مما ذكره الشيخ اكمل الدين فى التقرير قوله واما وجوب الاداء فسببه الخطاب قال
فى التلويح ووجوب الاداء سببه الحقيقى تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهرى
اللفظ الدال على ذلك يعنى سببه الحقيقى التعلق الحادث للطلب القديم المسمى بالكلام

كذا فى الفتاوى الظهيرية ناقلا عن ... فخر الاسلام ومن المشايخ
من قال لا ... الفوات ... يجب القضاء
... الوقت فلا يجب ... كالفائتة
فى قضاء ... فى رمضان ... لا يجوز فى رمضان
الثانى كذا فى البيان

النفسى باخراج الفعل من العدم الى الوجود فى الوقت المخصوص وهو اما وقت
الشروع فى الفعل او وقت التضييق وسببه الظاهرى اللفظ الدال على تعلق الطلب
بالفعل وهو اقم الصلوة مثلاً فانه يعتبر متوجهاً الى المكلف حين الشروع او حين التضييق
ولذا يأثم بالنقض فى الشروع والتضييق **قوله** فان قيل ما الفرق بين نفس الوجوب ووجوب
الاداء ذهب بعض العلماء الحنفية الى انه لا فرق بينهما فى العبادة البدنية حتى ان الشيخ
ابا المعين بالغ فى رده وانكاره وادعى ان استحالته غنية عن البيان بخلاف الواجب
المالى فان الواجب هو المال والاداء فعل فى ذلك المال واما الذاهبون الى الفرق
فمنهم من اكتفى بالتمثيل فقال نفس وجوب الثمن بالبيع ووجوب الاداء بالمطالبة
ومنهم من حاول التحقيق فذهب صاحب الكشف الى ان نفس الوجوب عبارة عن
اشتغال الذمة بوجوب الفعل الذهنى ووجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلك
الفعل من العدم الى الوجود الخارجى ولا شك فى تغايرهما ولهذا لا يتبدل ذلك
التصور بتبدل الوجود الخارجى بالعدم بل يبقى على حاله وكذا فى المالى اصل الوجوب
لزوم مال يتصور فى الذمة ووجوب الاداء اخراجه من العدم الى الوجود الخارجى
الا انه لما لم يكن فى وسعه ذلك اقيم مال اخر من جنسه مقامه فى حق صحة الاداء
والخروج عن العهدة وجعل كانه ذلك المال الواجب وهذا معنى قولهم الديون تقضى
بامثالها لا باعيانها فظهر الفرق بين الفعل واداء الفعل وذهب صاحب التنقيح
الى ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل ومال ووجوب الاداء لزوم تفريغ
الذمة عما اشتغلت به وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى
حاصلاً بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب
ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا فى المال
وثبوته فى الذمة وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب اداء فالوجوب   لزوم المال
فى كل منهما صفة لشئ اخر فهذا وجه افتراقهما فى المعنى ثم انهما يفترقان فى الوجود
اما فى البدنى فكما فى صلوة النايم والناسى وصوم المسافر والمريض فان وقوع
الحالة المخصوصة التى هى الصلوة او الصوم لازم نظراً الى وجود السبب واهلية
المحل وايقاعها من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع واما فى المالى
فكما فى الثمن اذا اشترى الرجل شيئاً بثمن غير مشار اليه بالتعيين فانه يجب فى
فى الذمة ضرورة امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب اداؤه الا بعد المطالبة وذهب

صاحب

صاحب التلويح الى ان نفس الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل واداء المال فى زمان
ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه فى زمان مخصوص بعد وجوده فان
المعذور يلزمه فى حال قيام العذر بعد وجود السبب ان يوقع الفعل بعد زوال
العذر لو ادركه والمشترى يلزمه قبل المطالبة ان يؤدى الثمن عند المطالبة ولا يلزمه
الايقاع والاداء فى الحال وبما قررنا ظهر لك الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء
من وجوه الاول ان وجود الفعل فى الخارج معتبر فى وجوب الاداء دون نفس
الوجوب بل معتبر فيها تصور مفهومه لاخذه فى مفهوم الوجوب الثانى ان وجود
الفعل فى الخارج لما لم يعتبر فى نفس الوجوب كانت عبارة عن مجرد اشتغال
الذمة بالفعل ولزوم وقوعه منه فى الجملة ولما اعتبر ذلك فى وجوب الاداء
كان عبارة عن لزوم ايقاعه وتفريغ الذمة عنه الثالث ان وقت الواجب فى
الصلوة لما كان موسعاً لم يعتبر فى نفس الوجوب زمان معين بل اكتفى بزمان ما
تحقيقاً لمعنى التوسعة بخلاف وجوب الاداء حيث يعتبر فيه زمان معين وهو بعد
الشروع او حين التضييق وهذا الوجه مختار صاحب التلويح والاول مختار صاحب
الكشف والثانى مختار صاحب التنقيح **قوله** واعلم ان جمهور مشايخنا ه واعلم
ان عند جمهور اصحابنا واصحاب الشافعى وعامة المتكلمين الواجب اذا تعلق بوقت
يفضل عن ادائه يبقى واجباً موسعاً بمعنى ان جميع اجزاء الوقت وقت لادائه ويجوز له
التاخير الى ان يتضيق الوقت وانكر بعض العلماء التوسع فى الوجوب وقال انه ينافى
الوجوب اذ الواجب ما لا يسع تركه ويعاقب عليه والتوسع يجوز تركه ولا يعاقب عليه
وهذا جمع بين متنافيين ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم الوجوب فى اول الوقت
فان اخر فهو قضاء وهو قول بعض اصحاب الشافعى وقال بعضهم انه يتعلق
باخره وهو قول بعض اصحابنا العراقيين والصلوة فى اول الوقت نفل يمنع لزوم الفرض
وعند بعضهم موقوف على ما يظهر حاله فى اخره فان بقى اهلاً للوجوب فيه كان المؤدى
واجباً والا كان نفلاً وجه قول من جعله متعلقاً باول الوقت ان الواجب الموقت لا
ينتظر وجوبه بعد وجود شرايطه سوى دخول الوقت كما فى سائر الاحكام مع
اسبابها فاذا ثبت باول الوقت لا يتعلق بما بعده لامتناع التوسع ووجه قول من
جعله متعلقاً باخر الوقت انه لما جاز له التاخير الى ان يتضيق وامتنع التوسع
كان متعلقاً باخره فكان المؤدى فى اوله نفلاً لجواز تركه لا الى بدل ولا يعاقب

على تركه وهو حد النفل لا ان المط يحصل باداء وهواظها رفضيلة الوقت
فيمنع لزوم الفرض كمن توضأ قبل الوقت يقع نفلا ومع هذا يمنع لزوم الفرض
بعد دخوله ومن قال انه موقوف قاسه على الزكوة المعجلة قبل الحول تمسك
الجمهور بالنص والاجماع فان قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق
الليل وقول جبرئيل عليه السلام فى حديث الامامة فان هذا وقتك ولامتك
وقوله عليه السلام ان للصلوة اولا واخرا اى لوقتها يتناول جميع اجزاء الوقت
وليس المراد تطبيق الصلوة على اوله واخره ولا فعلها فى كل جزء بالاجماع فلم يبق
الا انه اريد به ان كل جزء منه صالح للاداء والمكلف مخير فيه فثبوت التوسع شرع
ضرورة لامتناع قسم اخر وليس التوسع مع الوجوب ممتنعا فان السيد اذا
قال لعبده خط هذا الثوب فى هذا اليوم اما فى اوله او فى وسطه او فى اخره كان
صحيحا عقلا ولا نه اما ان يقال ما اوجب شيئا او اوجب مضيقا وهما محالان
فبقى ان يقال اوجب موسعا والاجماع منعقد على ان الواجب انما يتادى بنية الفرض
لا بنية النفل وبمطلق النية ولو كان نفلا كما قالوا لتادى بنية النفل ولو كان
موقوفا ايضا لتادى بمطلق النية ولا ستوت فيه نية الفرض والنفل وقولهم
لا يعاقب على تركه غير مسلم لان ذلك تاخير باذن الشرع لا ترك وكذا الاجماع
منعقد على وجوبها على من ادرك او اسلم او طهر فى وسط الوقت او اخره ولو
كان الوجوب متعلقا باوله لما وجب عليهم بعد فوات اوله كما لو فات جميع
الوقت فى هذه الاحوال قوله لانه انما يتوجه يعنى ان الخطاب بالاداء انما يتوجه
عندهم فى اخر الوقت لا فى اوله ان لم يوجد الشروع بدليل عدم لحوق الاثم على
من مات قبل اخر الوقت وفيه بحث لان لحوق الاثم مبنى على الوجوب المضيق لانه
هو الذى يأثم المكلف بتركه لا مطلق الوجوب ولم يوجد ولهذا يأثم لو ظن انه لا يعيش
الى اخر الوقت واخره وقد يستدل بانه لو كان الخطاب متوجها اليه فى اول الوقت
لكان مطالبا بالاداء فيه وليس كذلك بدليل ان الشرع جعل له ولاية التأخير
الى اخر الوقت وجواز التاخير ينافى المطالبة وهذا مشكل لان هذا الدليل
يقتضى ان لا يتوجه اليه المطالبة على سبيل الفور والتضييق اذ المنافاة انما
تحقق بين هذه المطالبة وجواز التاخير ولا يمنع من توجه الخطاب اليه وثبوت
المطالبة على سبيل التوسع والتخيير اذ لا منافاة بينهما كما فى الامر المطلق وان

اى فى الاستدلال بهذا الوجه معه

وجد الشروع فالخطاب يتوجه عندهم فى حال الشروع اى جزء كان من الوقت قوله اذا
تضيق الوقت واعلم انهم اختلفوا فى توجه الخطاب الى من صار اهلا فيما اذا تضيق الوقت
كالكافر اذا اسلم والصبى اذا بلغ والمجنون اذا افاق والحايض اذا طهرت فى اخر جزء من
الوقت بحيث لا يسع الا قدر التحريمة فقال بعضهم لا يتوجه الخطاب اليهم لانه تكليف
بما ليس فى الوسع فلا يجب عليهم الاداء وان وجد نفس الوجوب لوجود سببه وهو
جزء من الوقت فلا يجب القضاء عليهم كما قال زفر رح وقال بعضهم يتوجه الخطاب
اليهم لان وجوب القضاء مبنى على وجوب الاداء الا ان وجوب الاداء نوعان نوع
يكون نفس الفعل فيه مقصودا ونوع يكون خلفه مقصودا ففى الاول لابد من القدرة
بمعنى سلامة الاسباب والالات وفى الثانى يكفى توهم ثبوت القدرة بامتداد الوقت
وتصور ثبوتها وهو كاف لصحة التكليف وقيل ان وجوب القضاء مبنى على نفس الوجوب
لا وجوب الاداء فانه اذا ثبت اما ان يكون مفضيا الى وجوب الاداء او الى وجوب
القضاء فان امكن ايجاب الاداء وجب القول به والا وجب القول بوجوب القضاء
فلا يشترط ان يكون وجوب الاداء ثابتا اولا ثم يجب القضاء لفواته فههنا يتحقق
وجوب الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم امتداد الوقت
الذى هو الجزء الاخير بسبب وقف الشمس كما كان لسليمان عليه السلام على ما قال الامام
فخر الاسلام ولقائل ان يقول لا معنى القول بتوهم ثبوت القدرة بامتداد الوقت
وهو كاف لصحة التكليف لان ذلك توهم لا يصلح شرطا للتكليف كاحتمال سفر
الحج بلا زاد ولا راحلة لا يقال ان التوهم لا يصلح شرطا اذا كان المط منه عين ما كلف
به اما لو كان المقصود منه خلفه فيصح كالامر بالوضوء اذا كان المقصود منه
خلفه وهو التيمم يصح بتوهم الماء وان كان بعيدا لانا نقول انه لم يطرد فى الحج والزكوة
لعدم الخلف لهما والجواب ان حقيقة القدرة لا يمكن ان تكون شرطا لانها لم تسبق
الفعل ولابد للتكليف من القدرة السابقة فلو لم يعتبر توهمها مع وجود صحة
الاسباب والالات لزم التكليف بالمحال وهو باطل قوله كما تحقق فى حق النايم
وكذا فى حق المغمى عليه بتوهم حدوث الانتباه والافاقة فوجب القضاء عليهما بالاجماع
بناء على النوع الثانى من الوجوب ولم يأثما بناء على عدم النوع الاول كذا فى البيان
وبهذا يندفع ما يتوهم ان وجوب القضاء خلف عن وجوب الاداء والخلف لا يثبت
الا بعد ثبوت الاصل واما ما قيل من ان وجوب القضاء مبنى على نفس الوجوب

لاوجوب الاداء كما عرفت ففيه انا لانم ان وجوب القضاء عليهما بهذا الوجه قوله
ويمكن ان يقال بتوجه الخطاب للاداء حقيقة بناء على ماذكر يعني في طريقة بعض
مشايخنا انه بادراك جزء من الوقت يلزمه الصلوة لانه به يتمكن من ادائها بان
يأتي بالتحريمة ثم يتمها بعد خروج الوقت وكان ذلك منه اداء لاقضاء وهو المذهب
فيجب الاداء على هذا الوجه ثم يخرج عن العهدة بالقضاء وهذا فيما سوى الفجر ظاهر
اما فيه فلا يتصور اداؤه بعد طلوع الشمس فلا يجب عليه قدر ما يتصور وهو الشروع
فاذا لم يشرع او شرع ثم افسده يجب عليه قضاء ذلك القدر فاذا قضى ذلك القدر
يجب عليه الباقي صيانة لذلك القدر عن البطلان قوله ومن حكمه اشتراط التعيين
في النية بان يقول نويت فرض الظهر او يقصد بقلبه وذكر فرض الوقت ليس بشرط عند
البعض والاصح انه شرط لان فرض الظهر قد يكون اداء وقد يكون قضاء فلا يتعين
الاداء الا بذكر فرض الوقت فان الوقت لما كان متسعا شرع فيه ما وجب فيه
فلا بد من تعيينه ليمتاز عما عداه وعورض بان فرض الوقت هو الواجب الاصلي
لاختصاص الوقت به من وجوه وغيره من المحتملات والمحتاج الى التعيين انما
هو المحتمل كالمجاز من الحقيقة والجواب ان ماذكرنا راجح لانه يدل على وجوب
اشتراط النية لوصف العبادة ووصف العبادة كاصلها فيشترط له النية كالاصل
لان العبادة لابد لها من النية ولما توجه ان يقال ان التعيين انما اشترط باعتبار
اتساع الوقت فاذا ضاق ولم يسع فيه غير الواجب ينبغي ان يسقط التعيين دفعه
بقوله ولا يسقط ذلك التعيين وان ضاق الوقت بحيث لا يسع الا فرضه وذلك
لان ما ثبت حكما اصليا اعني وجوب التعيين بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض
ولا بتقصير العباد اي بالفوات والتفويت كذا في التقرير وقال في البيان المراد
بالعوارض المضيق حتى لو قضى فرضا عند ضيق الوقت او ادى نفلا يجوز وقيل
المراد من العوارض النوم والاغماء ونحوهما يعني لا يسقط التعيين فيما لو نام او
اغمي عليه او نسي حتى ضاق الوقت لانها من العوارض فلا تدخل تحت الاصول
اذ الاصل عدمها وكذا لا يسقط بتقصير العبد بالطريق الاولى لان التقصير
لا يصلح سببا لسقوط الواجب لا يقال ان الاصل انتفاء الحكم بانتفاء العلة
والتوسعة قد زالت فكان الواجب زوال ما افادته لانا نمنع زوال التوسعة
مستندا بجواز قضاء فرض واداء نفل عند ضيق الوقت قوله قيل عليه القائل

الفاضل

الفاضل القاآني وحاصل كلامه منع كون التاخير الى حيث يسع فيه فرض الوقت
تقصير العبد مستندا بجعل الشرع له ولاية التاخير الى اخر الوقت فمقابلة كلامه
بالمنع كما فعله المص خارج عن قانون التوجيه وقوله اللهم الا ان يقال فيه نوع
تقصير اه اثبات للمقدمة الممنوعة الا انه صدره بكلمة اللهم تنبيها على ضعفه كما
هو عادة المصنفين فقول المص وقوله اللهم الا ان يقال اه ضعيف فضول الكلام
كما لا يخفى على ذوي الافهام وقوله لان المعنى الموجب للتعيين اه تعليل لعدم
الاحتياج الى التكلف فلا شائبة مصادرة في هذا المقام واما قول المص فالصواب
ان المراد بتقصير العبد تضييقه الواسع اه فليس بقريب من الصواب فضلا
عن ان يكون صوابا اذ الكلام فيما اذا ضاق الوقت بحيث يسع الفرض فقط
لا فيما دونه وبالجملة كلام المص في هذا الباب في غاية الاضطراب والله الموفق
للصواب واليه المرجع والماب قوله وحكمه ايضا عدم التعين بتعيين العبد
لا بالقلب بان يقول عينت هذا الجزء للسببية بل لو تصور تعين جزء او نصر
بالقول ثم ادى قبله او بعده جاز وانما يتعين جزء من الاجزاء لضرورة تعين الاداء
فيه وهذا اعني عدم قبوله التعين لان الوقت شرط وسبب وتعيين الشرط
والسبب ضرب تصرف فيه وليس للعبد شيء من ولاية التصرف في الاسباب
او الشروط اما الاولى فلان تقييد المطلق نسخ لاطلاقه واما الثانية فلان
اثبات ولاية التعيين قصدا يفضي الى الشركة في وضع المشروعات وليس للعبد
ذلك وانما للعبد ان يرتفق بما هو حقه لان الاختيار المطلق انما يليق بالربوبية
فان قيل قد يرتفق العبد باختيار جزء من الاجزاء قلنا قد يتضرر بذلك لانه
ربما يختار اخر الوقت فيفوت الاداء اصلا فكان ذلك في حيز التعارض فلم يعتبر
بل له ان يختار في تعيينه فعلا بان يؤدي الصلوة في اي جزء يريد فيتعين بذلك
الجزء وقتا لفعله كما في خصال الكفارة فان الواجب احد الامور من الاعتاق
والكسوة والاطعام لا يتعين شيء منها بتعيين المكلف قصدا ولا نصا بل
يختار ايها شاء فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه قوله لانه قدر به يعني قدر
المؤدي بالوقت حتى ازداد بازدياد الوقت وانتقص بانتقاصه ولم يفضل
الوقت عن الاداء فيه ولا يسع فيه غيره فكان معيارا لا ظرفا كالمعيار الحسي نحو
الكيل للمكيل اذ المعيار الحسي ما يقاس به غيره ويسوى به وهذا الوقت كذلك

ولا بالفوات

اي من غير ان يتضمن رفعا

الفعل ذلك

قوله وسبب لوجوبه كايام رمضان عند الاكثر ذهب القاضي الامام ابو زيد
وفخر الاسلام وصدر الاسلام الى ان سبب وجوب الصوم الايام دون الليالي
فالجزء الذي لا يتجزى من اول كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم فيجب صوم
جميع اليوم مقارنا له لان الواجب في الشهر اشياء متغايرة اذ صوم كل يوم
عبادة على حدة مرتبط بغيره لاختصاصه بشرايط وجوده وانفراده بالارتفاع
عند طرو النافض كالصلوات في اوقاتها بل التفرق في صياماتها اكثر منه
في الصلوات فان التفرق في الصلوات باعتبار ان اداء الظهر لا يجوز في وقت
الفجر ويفوت بمجيء وقت العصر قبل اداء الظهر وهذا المعنى فيما نحن فيه موجود
وزيادة وهي ان بين كل يومين وقتا لا يصلح للصوم اداء ولا قضاء ولا نفلا
فكان كل عبادة متعلقا بسبب على حدة ولان الله تعالى اذا جعل وقتا سببا
للعبادة فذلك بيان شرف ذلك الوقت لحق تلك العبادة والعبادة في الاداء
دون الايجاب فانه صنع الله تعالى فلم يستقم الوقت المنافي للاداء شرعا سببا
لوجوبه فعلم ان الاسباب هي الايام دون الليالي واستدل المص على كون الايام
سببا لوجوبه بوجوه كما اشار اليها بقوله لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر
فليصمه فان الاخبار عن الموصول يشعر بعلية الصلة للخبر عند صلوحها له
بخلاف قولنا الذي في الدار رجل عالم على ان الاظهر ان من ههنا شرطية
فتكون ادل على السببية ولنسبة الصوم اليها وصحة الاداء فيها للمسافر و
المريض مع عدم الخطاب في حقهما وههنا انظار الاول ان دلالة الاية على سببية
الشهر مطلقا اظهر من دلالتها على سببية الايام كما سيأتي الثاني انه على
تقدير تسليم كون المراد من الشهر ايامه انما تفيد الاية الكريمة شهوده الثالث
ان الصوم ينسب الى الشهر كما يقال صوم شهر رمضان وذهب شمس
الائمة السرخسي الى ان السبب هو الشهر مطلقا بل شهوده حتى تستوي الايام
والليالي في التسبب اذ السببية لاظهار فضيلة الشهر وهي ثابتة للايام
والليالي جميعا اذ الشهر عبارة عن مجموعهما وفيه ان شرف الليالي باعتبار
شرعية الصوم في ايامها فكان شرفها تابعا لشرف الايام او شرفها باعتبار
انها اوقات لقيام شهر رمضان وكلامنا في شرف يحصل باعتبار السببية
وذلك بان يكون محلا للاداء مستتبعه قال القاءاني ومما يؤيد قول شمس الائمة

بوجوبه مع

انه لو كان اول جزء من كل يوم سببا لم يكن معيارا للصوم لان سبب الوجوب
خارج عن محل الاداء لوجوب تقدم السبب على المسبب فيكون ذلك الجزء من كل
يوم فاضلا فلا يكون كل يوم معيارا لصومه والاجماع منعقد على خلافه قوله لانه
ليس بمحل للصوم اذ الصوم عبارة عن امساكات ممتدة مقدرة بالنهار بحيث
لا يفضل من الاجزاء شيء يسع فيه غيره من جنسه فلا يتجه ما يقال كيف يكون الشهر
معيارا للصوم مع ان بعض اجزائه وهو الليالي يفضل عنه قوله وانما ذهب اليه الخ
ان السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص والاضافة فان الشهر اسم
للمجموع الا ان السبب هو الجزء الاول منه لئلا يلزم تقدم الشيء على سببه ولهذا
يجب على كل من كان اهلا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل الصباح وافاق بعد مضي
الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا يجوز نية اداء الفرض في الليلة الاولى مع عدم
جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس وايضا قوله عليه
السلام صوموا لرؤيته يدل على ذلك اذ ليس المراد حقيقة الرؤية اجماعا
بل ما ثبت بها وهو شهود الشهر ولا جهة للتعبير بالرؤية عن الجزء الاول من
كل يوم وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انها امارات تفيد بمجموعها
رجحان سببية شهود الشهر مطلقا كذا في التلويح قد يقال في دفع دلالة قوله
عليه السلام صوموا لرؤيته انه بيان لوقت الاداء لا للتعليل اذ اللام داخلة
على الرؤية دون الوقت فما لم تدخل فيه اولى ان لا تكون علة وايضا ان الحديث
وارد لبيان ان الصوم المامور به في الشهر بقوله تعالى فليصمه يؤدى في الشهر بعدد
ايامه ويبنى الامر على الرؤية دون العدد الا عند تعذر الرؤية فيكمل العدد ثلثين
وقال صاحب التحقيق اما عدم سقوط الصوم عن المجنون الذي لم يفق الا في
جزء من الليلة فلانه اهل للوجوب مع الجنون الا ان الشرع اسقط عنه تضاعف
الواجبات دفعا للحرج واعتبر الحرج في حق الصوم باستغراق الجنون جميع الشهر
ولم يوجد واما جواز النية في الليل فباعتبار ان الليل جعل تابعا لليوم في حق
هذا الحكم ضرورة تعذر اقتران النية باول اجزاء الصوم الذي هو شرط فاقيمت
النية في الليل مقام النية المقترنة باول الصوم ولا ضرورة فيما نحن فيه قوله وانه
لم يجز الصوم ليلا يعني ان سببية الليل لا يقتضي جواز الاداء فيه فمعيارية سبب
الوجوب على هذا كونه بحيث لا يفضل من اجزائه شيء يسع فيه غيره من جنسه

فلا ينافيه كون بعض اجزاء الشهر كالليالى فاضلاً عنه وحاصل الدفع منع الملازمة
وتقريره انا لانم لزوم جواز اداء الصوم فى الليل على تقدير سببية الشهر مطلقاً
مستنداً بعدم صلاحية اداء الصلوة فى اخر جزء من وقتها مع كونه سبباً عندنا ولا
يخفى انّ هذا السند اخص فقوله ولقائل ان يفرق بينهما اه كلام عليه وهو غير مفيد
قوله اعلم انّ القائل بسببية الايام يقول الجزء الاول اى الجزء الذى لا يتجزى من كل
يوم كما عرفت تحقيقه والقائل بسببية الشهر يقول هو الجزء الاول من الشهر وهو
الجزء الاول من الليلة الاولى قوله والجزء الاول ههنا متعين للسببية الظاهر انّ المراد
بالجزء الاول اعمّ من ان يكون من كل يوم كما هو مذهب الاكثر او يكون من الشهر وهو
الجزء الاول من الليلة الاولى كما هو مذهب البعض وقوله من غير اشتراط اتصاله
بالاداء يميل الى الثانى وانما كان الجزء الاول متعينا لها لانه لو لم يتعين بل انتقل
كما فى الظرف اعنى وقت الصلوة يلزم الغاء المعيارية قوله وحكمه نفى الغير يعنى انّ غيره
صار منفياً لانّ الشرع اوجب شغل المعيار به ووجوب شغل المعيار ينفى غيره
امّا الاولى فلقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وامّا الثانية فلانّ الوجود
الوجود الشرعىّ كالوجود الحسى والمكيال بعد ما شغل بشئ لا يسع فيه غيره
من المكيلات فكذا المعيار الشرعىّ اذا وجد فيه شئ مما شغله لا يسع فيه غيره
فلا يصير غيره مشروعاً قال عليه السلام اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان
قوله وحكمه ايضاً عدم اشتراطه فى النية قصداً او نفتاً يعنى لا يشترط نية كون
صومه من رمضان لتعينه والاطلاق فى المتعين تعيين قوله فيؤدى بمطلق الاسم
لما ثبت انه معيار لا يسع فيه غيره كان من ضرورة انتفاء مشروعية غيره لانه
لا يتصور اداء صومين فى يوم واحد فيتادى الواجب عن الصحيح المقيم بنية
مطلق الصوم بان يقول نويت ان اصوم ويتادى مع الخطاء فى وصف الواجب
بان ينوى صوم القضاء او النذر او الكفارة او النفل كالمتوحد فى الدار ينال باسم
جنسه كما ينال باسم نوعه او صفته او علمه فانّ زيداً لو نودى يا حيوان او يا انسان
او يا رجل وليس فى الدار غيره يتعين عليه الجواب فكان كما لو قيل يا زيد فكذا
فيما نحن بصدده قوله وعندهما المسافر كالمقيم قال ابو يوسف ومحمد المسافر اذا
ترك الترخص بان ترك الافطار ونوى الصوم صار كالمقيم فيؤدى بمطلق الاسم
ومع الخطاء فى الوصف حتى لو نوى واجباً اخر وتطوعاً او اطلق النية وقع عن

فرض

فرض رمضان لانّ شرع الصوم عام فى حق المقيم والمسافر ولهذا لو صام المسافر
عن فرض الوقت يجزيه وقد بيّنا انّ شرعيته لكونه معياراً تنفى شرعية غيره فثبت
انّ غير فرض الوقت لم يبق مشروعاً فى حق المسافر الا انّ الشرع اثبت له الترخص
بالفطر دفعاً للمشقة وذا لا يجعل غير المشروع مشروعاً فاذا ترك الترخص
صار هو والمقيم سواء فيقع صومه عن فرض الوقت بكل حال ولابى حنيفة طريقان
الاول انّ المسافر غير مطالب بالاداء فى حالة السفر لانه مخير بين الاداء فيه والتاخير
الى عدة من ايام اخر فصار شهر رمضان فى حقه كشعبان فيصح منه اداء واجب
اخر كما يصح فرض الوقت وهذا الطريق يقتضى جواز النفل اذا نوى فى رمضان فى
سفر وهو رواية الحسن عن ابى حنيفة رح ولو اطلق المسافر النية فعلى هذه
الرواية لا يقع عن فرض رمضان لانّ رمضان لما صار فى حقه كشعبان حتى
قبل سائر انواع الصيام لا بدّ من تعيين النية كما فى الظهر المضيق ولانّ المطلق
يحتمل الفرض والنفل والوقت يحتملهما فكان الحمل على النفل الذى هو ادنى متيقناً
اولى كما فى خارج رمضان والصحيح انه يقع عن الفرض لانّ الترخص وترك
العزيمة لا يثبت بهذه العزيمة لانها لا تحتمل واجباً اخر لاحتياجه الى التعيين
والنفل لم ينف صريحاً فلم يثبت الترخص بها فالتحق بالمقيم وينصرف الاطلاق منه
الى صوم الوقت بخلاف نية واجب اخر ونية النفل على رواية الحسن كذا فى التقرير
والثانى انّ المرخص والسفر قايم فى حق المسافر لانّ الشرع
اثبت له الترخص بالافطار تخفيفاً عليه عند وجود السفر الذى هو محل
المشاق ومعنى الترخص ان يدع مشروع الوقت لنفع يرجع اليه بالميل الى
الاخف ولما جاز له الترخص بالفطر لانه اخف عليه نظراً الى منافع بدنه فلان
يجوز له الترخص بما هو اخف عليه وصوم قضاء وغيره عليه نظراً الى مصالح
دينه اولى وانما قلنا بانّ جواز صوم واجب عليه يرجع الى منفعة دينه لانه
لو لم يدرك عدة من ايام اخر بان يموت فى السفر لا يكون مؤاخذاً بفرض الوقت
ويكون مؤاخذاً بذلك الواجب الذى عليه قضاء كان او غيره فيكون مترخصاً
باسقاط ما فى ذمته لكونه اهم لا تاركاً للترخص كما قالا وهذا الطريق يقتضى
انه يجوز بنية واجب اخر عليه دون النفل حتى لو نوى النفل يقع عن فرض الوقت
وهو رواية ابن سماعة عنه وهو الاصح لانّ مناط الحكم فيه منتف لكونه ميلاً

الى النفل فان فائدة النفل الثواب وهو فى الفرض اكثر فعلى هذه الرواية يقع عن فرض
الوقت لو اطلق المسافر النية النفل لما وقع عنه مع انها لا تحتمله فبالنية المطلقة
التى تحتمله اولى ان يقع منه وبهذا التحقيق ظهر ضعف قوله فالصحيح انه يقع عن الفرض
بلا اختلاف رواية فليتأمل قوله هل يقع عن رمضان يعنى هل يقع صومه عن
رمضان او عما نوى فذهب قوم الى التفصيل فقالوا المرض على قسمين ما لا يضره
الصوم كالامراض الرطوبية وفساد الهضم بل يفيده فلا رخصة فيه وما يضره
كالحميات المطبقة ووجع الرأس والعين ففيها الرخصة اما للعجز عن الصوم او
خوف الازدياد ففى صورة خوف الازدياد لو صام فهو كالمسافر وفى صورة
العجز فكالصحيح وقال اخرون يقع عما نوى مطلقا وهو رواية الكرخى عن ابى
حنيفة رح وقال بعضهم انه يقع عن صوم رمضان سواء نوى النفل او واجبا
اخر او اطلق النية وهو الصحيح من مذهب ابى حنيفة قال القاانى والفرق على
هذه الرواية ان الرخصة فى حق المريض للعجز عن الصوم فالعجز شرط الرخصة
فاذا صام فقد فات الشرط فيلحق بالصحيح بخلاف المسافر فانه يستوجب
الرخصة للعجز تقديرى لا حقيقى باعتبار قيام سبب العجز وهو السفر مقام
العجز فانه مفض اليه غالبا والغالب فى الشرع كالمتحقق كما يشهد به الاحكام
فاذا صام المسافر لا يظهر بقدرته على الصوم فوات شرط الرخصة فلا يبطل
ترخصه بالنسبة الى حوايجه الدينية ثم قال وفيه نظر اذ للعجز المرخص حد
فى الشرع يتعلق به الرخصة وهو ان يزداد مرضه بالصوم او يشق عليه
ويضعف فجاز ان يتحمل زيادة المرض والمشقة ويصوم وح لا يبطل رخصته
لبقاء المرخص فيكون له حكم السفر انتهى كلامه وحاصل كلامه انه لا فرق بين
المريض والمسافر ح والتحقيق انه لا خلاف بين الفريقين اذ مراد من قال المريض
والمسافر سواء المريض الذى يزداد مرضه بالصوم فان المرخص قائم فيه وهو
خوف ازدياد المرض فصار مثل المسافر فى قيام المرخص وهو السفر ومن
قال بالفرق بينهما اراد المريض الذى لم يتضرر بالصوم فظهر ان الاختلاف
لفظى وكلا الفريقين متفقان على ان مطلق المرض ليس بمرخص بخلاف مطلق
السفر قوله وقد اختاره فخر الاسلام ومن تابعه وهو اختيار شمس الائمة لان
رخصة المريض انما تعلقت بحقيقة العجز وكل رخصة تتعلق بحقيقة العجز لا نظر

بالقدرة

لان نيته ح

بالقدرة على الصوم فرخصته لا تظهر بالقدرة على الصوم اما الاولى فلان العجز
عن الصوم ليس بامر خفى فيقام غيره مقامه لانه اذا صام فلم يهلك دل على انه
ليس بعاجز واما الثانية فلان انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط بالضرورة
فاذا قدر على الصوم من غير مشقة انتفى العجز فينتفى الرخصة المتعلقة به فيلحق
بالصحيح بخلاف المسافر لانه يستوجب الرخصة بعجز مقدر وهو امر خفى فيجوز
ان يقوم السبب الداعى اليه وهو السفر مقامه فلا يظهر بنفس الصوم فوات
شرط الرخصة فلا يبطل الترخص فيتعدى الترخص ح بطريق التنبيه الى حاجته
الدينية قوله قال زفر تعينه عن النية قد ظهر مما سبق ان وقت الصوم متعين له
بتعيين الشارع حتى تادى الفرض بنية النفل ومطلق النية وبنى على ذلك
زفر فذهب الى الاستغناء عن اصل النية وقال اذا امسك فى نهار رمضان
ولم ينو شيئا فهو صايم لانه لما تعين الوقت للصوم كان كل امساك يقع فيه
حقا لله تعالى مستحقا على الفاعل فيقع للمستحق بكل حال والمقدم حق فالتالى
كذلك بيان الملازمة بالقياس على من استأجر خياطا ليخيط له بيده ثوبا بعينه
فخاط على قصد الاعانة يكون من الوجه المستحق وهو الاجارة لانه لا يتصور
فيه الا خياطة واحدة سواء قصد به التبرع او غيره او لم يقصد شيئا والجامع
ان كل واحد منهما مستحق على الفاعل وبالقياس على صاحب النصاب اذا
وهبه من الفقير بعد الحول بلا نية فانه بذلك يخرج عن العهدة والجامع ان
كل واحد منهما عبادة مامور بها فكما خرج عن عهدة احدهما بلا نية فكذلك
الاخر والجواب ان الشارع عين الوقت لذلك ولا نم ان التعيين استحقاق
لمنافع العبد لان ذلك لا يصلح قربة فان القربة فعل يفعله العبد عن اختياره
بلا جبر ومتى كانت المنافع مستحقة عليه لم تنصرف الى العبادة باختياره
بل بغيره فكان مجبورا فلا يقع الفعل عبادة لانتفاء الاختيار اذ ذاك وعدم
مساغ الغير باعتبار ان الشرع لم يشرع فى هذا الوقت مما يتصور فيه الامساك
قربة الا واحدا فانعدم غير الفرض لكونه غير مشروع لا باستحقاق منافعه بخلاف
مسئلة الخياطة لانه ليس المط منها ما هو عبادة بل المط ما يحدث الثوب بعمله
وذلك لا يتوقف على العزم فيه وبخلاف هبة كل النصاب من الفقير فان قوله
وهبت مجاز عن تصدقت لان المبتغى وجه الله تعالى وهو عين النية ولقائل

اى جواز الترخص بالفطر لحاجته الدينية وهى
ذبح الشفقة عن نفسه بحمل حوائجه باداء عن الفقونه
بالطريق الاولى لانه اذا قدم
الصوم لحاجته الدنيويه فى حق ...

اى ما يكون مستحقا
اى الصلاحية التى تمكن بها العبد من اداء العبادة
وغيرها

اى لم ينشاء من التعيين ولا من الاستحقاق بل
عدمه باعتباره

ان يقول جعل الهبة مجازا عن الصدقة لا يدفع القياس لانه بعد ذلك محتاج
الى نية تميز النفل من الفرض والفرض ان لا مميز من جهة العبد فلم يبق الا ان يكون
من جهة الشرع وهو عين قول زفر والجواب ان صاحب النصاب اذا وهبه من
الفقير برئ ذمته سقوطا لا اداء لان ما يجب على صفة لا يبقى بدونها والزكوة
واجبة بصفة اليسر فلا يبقى بدونها وبراءة الذمة سقوطا لا تحتاج الى نية وانما
المحتاج اليها ما يكون بطريق الاداء قوله وقال الشافعي رفع الجبر الذي اعتبرتم او
جب التعيين قال الشافعي لما كانت منافع العبد بقيت على ملكه وجب التعيين
قال الشافعي لما كانت منافع العبد بقيت على ملكه وجب التعيين فلا تصح الا
بنية فرض رمضان وذلك ان الصوم متنوع في وصفه الى فرض ونفل كما ان
اصل الامساك متنوع الى عادة وعبادة ومعنى العبادة معتبر في الوصف
كما هو معتبر في الاصل فانه مامور به ويحصل به زيادة الثواب فكان الوصف
بنفسه عبادة كاصل الصوم ومن الممتنع حصول عبادة لا عن اختيار من العبد
وكما شرطت النية لاصل الصوم نفيا للجبر وتحصيلا للقربة وتمييزا لها من العادة
فكذلك تشترط للوصف والجواب بالقول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه
المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف وذلك ان الشافعي الزمنا بتعليله اشتراط نية
التعيين ونحن التزمنا موجب تعليله حيث شرطنا ذلك لكن لما جعلنا الاطلاق
في المتعين تعيينا بقي الخلاف بحاله وتقريره انا سلمنا ان تعيين الصوم واجب لكن
لا نسلم انه لا يحصل التعيين باطلاق النية فان الاطلاق في المتعين تعيين
كما اذا كان في الدار زيد وحده فقيل له يا انسان تعين هو للاحضار وطلب
الاقبال فكذا فيما نحن فيه لما لم يشرع في الوقت الا الصوم الفرض ونوى مطلق
الصوم تعين هو للايجاب وطلب الحصول بخلاف اصل الامساك فانه لما
احتمل العبادة والعادة لم يصب بالاطلاق فاحتيج الى التمييز بالنية وتلخيص
الجواب ان الامساك متنوع باصله الى عادة وعبادة فيحتاج لتعيين العبادة
الى النية والامساك متعين بحسب وصفه والمتعين لا يحتاج الى التعيين فيصاب
بالاطلاق دون المتنوع فانه يحتاج الى التعيين ولما ورد ان ذلك في اطلاق النية
مسلم لكن ينبغي ان لا يحصل بالخطاء في الوصف كما لا يقال زيد باسم عمرو واجاب
عنه بقوله ولا يضر الخطاء في الوصف بان نوى الصحيح المقيم النفل او واجبا اخر

لان التعيين ساقط كما زعم الشافعي منه

لان المشروع فيه واحد وهو الفرض منه

كالقضاء

كالقضاء والكفارة والنذر لان الوصف لما لم يكن مشروعا بطل ولما لم يكن لازما
ما بقي الاطلاق فصار كما لو نوى مطلق الصوم وقد عرفت ان الاطلاق تعيين
فان قيل الوصف ههنا لازم ضرورة ان الصوم لا يوجد بدون وصف ولم يوجد
ههنا سوى النفل فبطلانه يقتضي بطلان الاصل ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء
اللازم قلنا اللازم احد الاوصاف لا على التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب
انتفاء الاصل لجواز ان يوجد مع وصف اخر كالفرض ههنا فان قيل نية النفل
اعراض عن فرض الوقت والاعراض مع الاقبال مما يتنافيان فكيف يجتمعان
قلنا لا نم ان هذا اعراض وانما يكون اعراضا ان لو كان الخطاء في الوصف
منافيا للاقبال وهو ممنوع ونقول الاعراض انما يثبت في ضمن نية النفل وقد
لغت فيلغو ما في ضمنها قوله ثم الشافعي قال لما وجب تعيين المشروع
بالاتفاق اما بتعيين الوصف كما قلت او بتعيين الاصل كما قلتم وجب ان يشترط
من اوله فاذا صام بنية من النهار لا يجزيه لان كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدمت
اي اول اليوم منه
في جزء فسد ذلك الجزء فشاع الفساد الى الكل لعدم التجزي يعني تجزي الصوم
يعني تجزئ الصوم صحة وفسادا ولا يرد انه لما صح الباقي بالنية صح الكل لعدم
التجزي لان ترجيح الفاسد في باب العبادة اولى لانه اقرب الى الاحتياط اذ فيه
خروج عن العهدة ولا يلزم عليه النفل حيث يجوز بنية من النهار بالاجماع لانه
متجز عنده فيكون صائما من حين نوى ويتعذر اقتران النية بجميع الاجزاء وهو
ظاهر ويتعسر اقترانها باول الاجزاء لان وقت الشروع في الصوم مشتبه لا يعرف
الا بالنجوم ومعرفة الساعات وهو مع ذلك وقت نوم وغفلة بالنظر الى عامة
الخلق فلا بد من التقديم عليه بان يعزم في الليل انه يمسك لله تعالى من الفجر
الى الغروب ولا يطرء عليه عزم على الترك فيعتبر استدامته كالنية في اول الصلوة
تجعل باقية الى اخرها واما النية المعترضة في خلال الصوم فلا يمكن اعتبار تقدمها
بطريق الاستناد وهو ان يثبت الحكم في الزمان المتأخر ويرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته
في الزمان المتقدم كالمغصوب فانه ملكه الغاصب باداء الضمان مستندا الى
وقت الغصب حتى اذا استولد الغاصب المغصوبة فهلكت فادى الضمان يثبت
النسب من الغاصب لان الاستناد انما يمكن في الامور الثابتة شرعا كالملك
ونحوه واما في الامور الحسية والعقلية فلا يمكن الاستناد وههنا صحة الصوم متعلقة

علة عدم الوجود منه

الصوم متجزي عند الشافعي صرح به في الغاية شرح الوقاية وبيان العوصول في شرح الاصول منه

بحقيقة النية وهي امر وجداني فاذا كان حاصلا في وقت لا يكون حاصلا قبل ذلك الوقت الا يرى انها لا تستند اذا اعترضت بعد الزوال وقبله في القضاء فاذا لم تستند بقي البعض بلا نية قوله قلنا في جوابه حاصله انا لا نجعل النية المتأخرة متقدمة بل نجعل النية المعدومة في الزمان المتقدمة المقارنة لبعض اجزاء اليوم متحققة تقديرا كما ان النية المتقدمة التي لا تقارن شيئا من اجزاء اليوم تعتبر مقارنة لها تقديرا وايضا للاكثر حكم في كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها فان قيل البعض الاول يفسد قبل ان يقترن النية وبعض الفساد لا يعود صحيحا قلنا لا بل يتوقف الامساكات المتقدمة لصلوحها للصوم فان صادفت نية في الاكثر صارت صوما والا فسدت لا يقال لو كان الاقتران بالبعض كافيا لصح الصوم بنية بعد نصف النهار لانا نقول يجب ان يكون ذلك البعض مما له حكم الكل من وجه ليكون الاقتران به في حكم الاقتران بالكل قوله وهي اي الطاعة القاصرة الصوم في اول النهار وقصوره باعتبار قلة مخالفة الهوى بناء على عدم اعتياد الاكل فيه فترك الاكل والشرب فيه خارج مخرج العادة ولا مشقة فيه وابتداء كمال الطاعة من الضحوة الكبرى كذا في التلويح قوله واما ظرف له وشرط لادائه بمعنى فوته بفوته وسبب لوجوب ادائه هذا مما اخترعه المص لانه لو قدم هذا النوع على النوع الثاني لكان انسب كما لا يخفى قوله واما نفسه فبالنذر هذا على خلاف الاصل اذ الاصل في الوقت اذا كان ظرفا للمؤدى ان يكون شرطا للاداء وسببا للوجوب وهذا لا يوجد الا في وقت الصلاة الفرض صرح به الاكمل في التقرير وفائدة نقل ما قال في شرح الجامع الكبير تاييد ما ذكره المص في هذا المقام ولو نقله بعد قوله وحكمه جواز التقديم عليه لكان اولى فتامل قوله واما ذلك الوقت معيار للمؤدى وهو النوع الرابع من الموقت على ما ذكره المص وقد جعله فخر الاسلام من جنس النوع الثاني اعني ما جعل الوقت معيارا له وشرطا لادائه وسببا لوجوبه لكن قال صاحب الكشف ايراد هذا القسم في النوع الثاني مشكل لانه في بيان ما جعل الوقت معيارا وسببا وههنا وان كان معيارا لكنه ليس بسبب اذ السبب فيه هو النذر ثم قال الاولى ايراده في النوع الذي يكون الوقت فيه معيارا لا سببا وقد تكلفوا بما لا طائل تحته في توجيه ذلك ولذا اعرض عنه المص وجعله نوعا مستقلا كما جعل الثالث كذلك ولا يخفى ان تكثير الاقسام ليس فيه كثير

الكل

فائدة قوله كمعين نذر فيه الصوم بان تقول نذرت ان اصوم رجب او يوم الخميس قال فخر الاسلام لما انقلب بالنذر صوم الوقت واجبا لم يبق نفلا لانه واحد لا يقبل وصفين متضادين فصار واحدا من هذا الوجه يعني ان صوم الوقت وهو النفل لما انقلب بالنذر واجبا لم يبق نفلا اما ان صوم الوقت هو النفل فلانه في غير رمضان كصوم رمضان فيه وسائر الصيامات بمنزلة العوارض بدليل اشتراط التعيين والتبييت في سائر الصيامات دونه واما انه لم يبق نفلا فلان الصوم واحد فلا يقبل وصفين متضادين وهو الوجوب والنفل فانهما صفتان وجوديتان تتعاقبان على موضوع واحد وهو الصوم وقد يعتبر بينهما غاية الخلاف ايضا فان الوجوب يقتضي المواخذة بترك الواجب والنفل عدمها واذا كانا متضادين وقد ثبت الوجوب بالنذر انتفى النفل ضرورة فصار الصوم المشروع في هذا الوقت واحدا من حيث عدم احتماله النفل وانما قيد بذلك لانه احتمل القضاء والكفارة فلم يكن واحدا من كل وجه قوله فيؤدى بالمطلق اي فيؤدى المنذور بمطلق الاسم اي بالنية المطلقة ومع الخطاء في الوصف اي بنية النفل كصوم رمضان وتوقف مطلق الامساك فيه على صوم الوقت وهو المنذور حتى لو نوى قبل انتصاف النهار عنه وقع عنه كما في رمضان لكنه اذا صام عن كفارة او قضاء ما عليه صح عما نوى لان تعيين الناذر الوقت للمنذور حصل بولايته لا تتجاوزه حتى يصح فيما يرجع الى حقه وهو ان لا يبقى النفل مشروعا فاما فيما يرجع الى حق صاحب الشرع وهو ان يبقى الوقت محتملا لحقه فلا فاعتبر هذا الوقت في حق احتمال ذلك العارض وهو ما يرجع الى حق صاحب الشرع بالوقت الذي لم ينذر فيه فانه لا يمنع هناك من حق الشرع فكذا هنا وقيل اعتبر النذر او التعيين في حق ابطال ذلك العارض وهو القضاء والكفارة بعدم النذر لان نذره بولايته وولايته وعدمها بالنسبة الى ذلك على حد سواء هذا تحقيق كلام فخر الاسلام في هذا المقام قوله واما ذلك الوقت معيار فقط لا شرط ولا سبب كالكفارات الموقتة باوقات هي الشهر دون الليالي غير متعينة والنذر المطلق وكقضاء رمضان فان الوقت فيها معيار للصوم لا يتحقق فيه صومان من جنس واحد كانا او من جنسين قوله وحكمه وجوب تبييت النية من الليل ووجوب تعيينها قال فخر الاسلام ومن حكمها انها من حيث جعلت قربة لا تستغني

وولايته صح

فائدة

عن النية وذلك فى اكثر الامساك ومن حيث انها غير متعينة لا يتوقف الامساك
فيها الا على صوم الوقت وهو النفل واما على الواجب فلا لانه محتمل الوقت وانما التوقف
على الموضوعات الاصلية فاما على المحتمل فلا فلذلك كانت النية من اوله شرطاً
ليقع الامساك من اوله من العارض الذى يحتمله الوقت فاما اذا توقف على
وجه فلا يحتمل الانتقال الى غيره يعنى من حكم هذه الصيامات انها من حيث قربة
لا تستغنى عن النية ويكتفى النية فى اكثر الامساك كصوم رمضان والنذر المعين
ومن حيث انها غير متعينة فى ذلك الوقت صارت من المحتملات فاذا اطلق
الامساك فيها لا يتوقف الا على صوم الوقت وهو النفل دون هذه الواجبات
لان التوقف انما يكون على الموضوعات الاصلية كما فى قولك رايت اسداً يتوقف
صحته وصدقه على رؤية الهيكل المخصوص لا على رؤية انسان شجاع فان الاول
موضوع اللفظ والثانى محتمله فلكون هذه الواجبات من المحتملات لا يتوقف عليها
الامساك كانت النية من اوله ليقع الامساك من اوله من العارض الذى هو
محتمل الوقت فانه اذا توقف على وجه وهو التوقف على الموضوع الاصلى وهو
النفل ههنا لا يحتمل الانتقال الى محتمل الوقت وفيه اشارة الى الفرق بين صوم
رمضان وصوم القضاء فى جواز تاخير النية فى الاول دون الثانى والرد على
من جمع بين صوم رمضان وصوم القضاء فى عدم جواز التاخير **قوله** وحكمه ايضاً
عدم الفوات هذا مما ذكره فخر الاسلام فى اصوله وصاحب المنار وغيره **قوله** وحكمه
ايضاً ان لا يتضيق وقته هذا الحكم مما لم يذكره القوم فى كتبهم سوى فخر الاسلام
فانه ذكر فى شرح التقويم ومن حكمه انه لا يتضيق عليه وجوب الاداء وعن الكرخى
انه عند ابى يوسف يتضيق كالحج والصحيح ما ذكرنا **قوله** مشكل فى الزيادة والمساواة
كذا فى التلويح وقال شارح المغنى ما لم يعلم انه متوسع او متضيق **قوله** يشبه المعيار
والظرف قيل للحج شبه باربعة اشياء بالظرف وبالمعيار وبالمطلق عن الوقت
كالزكوة وبالموقت فكان مشكلاً **قوله** كوقت الحج هذا اولى من قولهم كالحج اذ الاشكال
فى وقته لا فيه فقولهم لا يخ عن تسامح وبيان ذلك الاشكال من وجهين الاول
بالنسبة الى سنة الحج فانها تشبه المعيار من جهة انها لا تسع الا حجاً واحداً
وان اشهر الحج لا تفضل عنه لغيره فصارت كالنهار للصوم وتشبه الظرف من
جهة ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء الوقت كوقت الصلوة كذا فى التلويح وقال

شارح

شارح المغنى فى بيان انها تشبه الظرف وتشبه الظرف من جهة ان العمر قد
يفضل عنه وهو فرض العمر اذ هو عبادة تتادى باركان معلومة وان اركان
الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقت الحج فصارت من هذا الوجه كوقت الصلوة
فاشكل امره اهو معيار ام ظرف ولا يخفى انه خلط احد الوجهين بالاخر ثم قال
وبهذا لا يصير مشكلاً بل غايته انه يصير ذا حظ من الطرفين له شبه بالمعيار
وشبه بالظرف اقول هذا عين الاشكال على ما صرحوا نعم ان فى كل من الشبهين
تسامحاً على ما قيل ان المعيار شرطه ان تستغرق اركان المؤدى جميع الوقت
كالصوم للنهار والحج ليس كذلك وحقيقة الظرف ان يسع الوقت الواجب وغيره
من جنسه ووقت الحج لا يسع الا الواجب ولا غيره بكون اركانه يفضل عنها الوقت
الثانى من الوجهين بالنسبة الى سنى العمر وقد قرروا بوجوه الاول ما ذكره صاحب
البيان من انه فرض العمر ووقته اشهر الحج وهى من السنة الاولى تتعين على وجه
لا يفضل عن الاداء وباعتبار اشهر الحج من السنين التى تاتى تفضل وذلك محتمل
فى نفسه فكان مشتبهاً فسميناه مشكلاً كذا فى التقويم وشرحه الثانى ما ذكره
شارح المغنى من ان الحج فرض العمر فعلى اعتبار انه ان عاش سنين يكون موسعاً
وكان اشهر الحج من كل عام صالحاً للاداء بمنزلة اجزاء الوقت فى الصلوة وعلى
اعتبار انه لم يعش الى السنة الثانية كان اشهر الحج من العام الاول متعيناً
لادائه لا يسعه تاخيره فيكون مضيقاً فصار مشكلاً توسعه وتضييقه والى
هذا الوجه اشار فخر الاسلام فى اصوله حيث قال ومعنى قولنا انه مشكل ان
وقته العمر واشهر الحج فى كل عام صالح لادائه ام اشهر الحج من العام الاول وقت
معين لادائه لا الى ما ذكره صاحب البيان وان ظن صاحبا التقرير والبيان
الثالث ما ذكره صاحب التلويح من ان وقت العمر فاضل عن الواجب حتى
لو اتى به فى العام الثانى كان اداء بالاتفاق لوقوعه فى الوقت الا انه عند ابى يوسف
يجب مضيقاً لا يجوز تاخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجاً واحداً فيشبه
المعيار من جهة انه لا يسع واجبين من جنس واحد وعند محمد يجوز تاخيره
عن العام الاول بشرط ان لا يفوته فان عاش ادى وكان اشهر الحج من كل عام
صالحاً للاداء كاجزاء الوقت فى الصلوة وان مات تعينت الاشهر من العام الاول
كالنهار للصوم فيثبت الاشكال الرابع ما ذكره المص والفرق بين هذه الوجوه

ظاهر قوله وحكمه الصحة في العمر اي صحة ادائه في العمر متى اتفق يعني كل عام
صالح لادائه حتى لو اخر عن العام الاول واداه في عام اخر كان مؤديا لا قاضيا
وكذا حكمه الاثم بالتفويت اي بتفويت الحج في عمره وهذا بلا خلاف وانما الخلاف
في ان الحج واجب على التوسع او على التضييق فقال محمد وجوبه بطريق التوسع ولا
يتعين العام الاول للاداء فيسعه التاخير بشرط ان لا يفوته في عمره الا اذا غلب
على ظنه انه اذا اخر يفوت وذكر في اشارات الاسرار في اخر كلام محمد انه اذا مات
قبل ان يحج فان كان الموت فجأة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امارات تشهد قلبه
بانه لو اخر يفوت لم يحل التاخير ويصير مضيقا عليه وسيأتي في كلام المص وقال
ابو يوسف وجوبه بطريق التضييق ويتعين عليه الاداء في الاداء في العام الاول
احتياطا فلا يسعه التاخير وعن ابي حنيفة رح فيه روايتان فان قلت لما ثبت
ان وقته موسع عند محمد ومضيق عند ابي يوسف زال الاشكال قلنا انما قال
محمد بالتوسع نظرا الى ظاهر الحال لا انه لا يحتمل التضييق عنده ولهذا لو مات قبل
ادراك العام الثاني كان العام الاول متعينا للاداء عنده وانما حكم ابو يوسف
بالتضييق بطريق الاحتياط حتى لا يؤدي الى تفويته لا من حيث انه ينقطع جهة
التوسع بالكلية ولهذا لو ادرك العام الثاني جاز اداؤه ولا يصير قضاء
فعلم ان الاشكال باق لم يزل بما قالاه وبالجملة ان وقته يشبه كلا من الظرف
والمعيار الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار هو المعيارية عند ابي يوسف والظرفية
عند محمد ثم اعلم انه يأثم عند ابي يوسف اذا لم يؤد في العام الاول لكنه
اذا اداه في عمره يرتفع الاثم وعند محمد لا يأثم بالتاخير الا اذا لم يؤدي
في عمره يأثم نص عليه الصدر الشهيد في المختلفه فان قيل فعلى هذا يرتفع
فائدة الخلاف لانه اذا لم يؤد في السنة الاولى فلا يخ اما ان يؤدي في
عمره اولا فان ادى لا يكون اثما عند الموت اجماعا وان لم يؤدي في عمره
يكون اثما اجماعا قلنا فائدة الخلاف انه اذا لم يؤد في السنة الاولى
تبطل عدالته عند ابي يوسف حتى يترتب عليه احكام الفساق في الشهادة
والقضاء وغيرهما فقد نص في اكثر الفتاوى ان الذي اخر الفرض من غير
عذر تبطل عدالته عنده وعند محمد لا تسقط عدالته استدل محمد بان
النبي عليه السلام حج سنة عشر من الهجرة وقد نزلت فرضيته سنة ست

منها

منها فعلم ان التاخير جايز وبان الحج فرض العمر فكان جميع العمر وقت ادائه الا انه لا
يتادى في كل عام الا في وقت خاص وهو اشهر الحج فيكون وقته فردا من افراد اشهر
الحج لا اشهر الحج من هذا العام بعينها وما من سنة تمضي الا ويتوهم ادراك الوقت بعدها
وانما يثبت العجز بعارض الموت فرجحنا الحيوة عليه لان ثابتا فالظاهر بقاؤه الى ان
يظهر المزيل وفيه شك فلم يعتبر واذا كان كذلك لا يتعين الا بتعيينه فعلا كصوم
القضاء فانه موقت ادائه النهر دون الليالي كما ان وقت الحج اشهر الحج دون باقي
السنة ثم لا يتعين الا بتعيين العبد فعلا فكذا هذا واحتج ابو يوسف بان اشهر الحج
من السنة الاولى في حق المخاطب به اخر الوقت فيحرم عليه التاخير عنه كما في اخر
وقت الصلوة وذلك لان الوقت في حقه اشهر الحج من عمره لا من جميع الدهر والاشهر
التي من عمره ما كان متصلا بعمره لا التي لم يجئ وهي لا تصير وقته الا بالاتصال
وذلك مشكوك والانفصال في الحال ثابت فلا يرتفع بالشك وعلى اعتبار
الانفصال لا يبقى وقت بحجه غير الوقت الحاضر فيكون التاخير عنه تفويتا كتاخير
الصلوة عن اخر وقتها فلذلك يتعين العام الاول للاداء بخلاف الواجب المطلق
حيث يجوز تاخيره لان الفوات فيه بالموت والعمر ثابت للحال والموت محتمل فلا
يرتفع الثابت بالمحتمل فاما الثابت ههنا فالفوت بمضي الوقت فلا يرتفع بالمحتمل
وهو العيش الى العام القابل وبخلاف تاخير صوم القضاء والكفارة لان الموت
في ليلة نادر فلم يعد تفويتا واما تاخير النبي عليه السلام فقد كان لعذر وهو اشتغاله
بامر الحروب وغيره فان المشركين كانوا يطوفون بالبيت عريانا ويلبون تلبية فيها
شرك ولم يكن تغيير للعهد فاذا تمت مدته بعث عليا وقراء عليهم سورة البراءة
ونادى الا لا يطوفن بهذا البيت عريان ثم حج بنفسه على ان التاخير انما حرم للفوت
وذلك بالشك في العيش وقد ارتفع ذلك في حقه عليه السلام فانه كان يعلم انه
يعيش الى ان يبين امر الحج ويعلم الناس مناسكه ولم يكن عليه قبل عام الحج فلما
ارتفع الشك في حقه صار كاول وقت الصلوة وهذا الدليل لم يثبت في حق
غيره قوله حيث يجب قضاء الاعتكاف بصوم مستقل لعود شرطه الى الكمال قوله
لان جهة اصالة الصوم المستقل اه يعني ان ادراك الثاني مشكوك لانه لا يدرك
الا بالحيوة اليه والحيوة والممات في هذه المدة في الاحتمال سواء فلم تثبت القدرة
على الادراك لا يقال الموت موهوم والحيوة متحققة فكانت القدرة ثابتة نظرا

الى استصحاب الحال لانا نقول انه معارض فان العجز ثابت فى الحال حقيقة فيبقى
بالاستصحاب فلا يثبت القدرة **قوله** لان العاقبة مستورة فلا يمكن بناء الامر
عليها فانه اذا سألنا سائل وقال قد وجب على حج واريد ان أؤخره الى السنة التى
تاتى والعاقبة مستورة عنى هل يحل لى التأخير مع الجهل بالعاقبة ام لا فان
قلنا نعم فلم يأثم بالموت الذى ليس اليه وان قلنا لا يحل فهو خلاف مذهبه وان
قلنا ان كان فى علم الله تعالى انك تموت قبل ادراك السنة الثانية لا يحل
لك التأخير وان كان فى علمه انك تحيى فلك التأخير فيقول السائل وما ندرى
ماذا فى علم الله تعالى فما فتواكم فى حق الجاهل فلا بد من الجزم بالتحليل والتحريم
فيلزم منه القول بعدم الاثم وان مات كما هو مذهب الشافعى او الاثم بنفس
التاخير وان لم يمت كما هو مذهب ابى يوسف فثبت ان الصحيح من قول محمد ما
ذكره الشيخ ابو الفضل الكرمانى فى اشارات الاسرار وقد يقال فى جوابه ان
معنى قول محمد يسعه التاخير بشرط ان لا يفوته كقول من يقول سلام من عليه
السهو يخرجه عن الصلوة بتقدير ان لا يسجد للسهو فيكون متعلقا بالشرط
ويجيب فى حق السائل الجاهل بانا لا ندرى كما قال ابو حنيفة رح فى مسئلة
الدهر فمحمد لا يحكم بجواز التاخير علقه بعدم الفوات والمعلق بالشرط
معدوم قبل وجوده وما ذكره ابو الفضل رواية اخرى عنه مع ان قوله
فان كان الموت فجأة لم يلحقه اثم لا يصح على اطلاقه لانه اذا ظهرت الامارات
ومع ذلك لو اخر حتى انقضى ثم مات فجأة يأثم على انه يحتمل ان يكون معنى
قوله يحل فيه تاخير بتقدير ان لا يفوته توفيقا بين الروايات واذا غلب على ظنه
انه ان اخر يفوت انما لا يحل له التاخير لانه لم يبق مشكلا اذ الغالب كالمتحقق
والاختلاف فى المشكل ورد بانه يلزم منه تسليم الاشكال لانه يلزم ان يجيب فى
حقه بقوله لا ادرى وهو عين السؤال وقوله وما ذكره ابو الفضل رواية اخرى
عن محمد ليس بقوى لانه لم يذكره احد فى كتابه فالاولى فى الجواب ما ذكره المص
قوله ولذا صح تطوع من عليه الفرض قال فخر الاسلام ومن حكم هذا الاصل ان
وقت الحج ظرف له لا معيار الا ترى انه يفضل عن ادائه وان الحج افعال عرفت
باسمائها وصفاتها لا بمعيارها فاشبه وقت الظهر فلا يدفع غيره من جنسه
ولهذا قلنا ان التطوع بالحج يصح ممن عليه حجة الاسلام كالنفل ممن عليه الظهر

اى عما قال بجوازه صح

اعنى

اعنى لان وقت الحج ظرف لا معيار قلنا كذا وهذا اظهر مما ذكره المص **قوله** وقال
الشافعى لما عظم امر الحج استحسانا فى الحجر عن التطوع فاذا نوى النفل وعليه حجة
الاسلام الغينا نيته ووقع عن حجة الاسلام لان الحج اشتمل على زيادة مشقة
على المكلف ليست فى غيره ولهذا لم يجب فى العمر الا مرة فكان وقوعه صيانة
للمؤدى عن الفوت واشفاقا على المؤدى والحجر عن التطوع نظير حجر السفيه لان
تحمل المشاق العظيمة واختيار النفل وترك الفرض مع ان الثواب فى الفرض
اكثر وتحقق العقاب على تركه من السفه والسفيه يحجر عندى فى امر الدنيا صيانة
لماله فحجره فى امر الدين صيانة لدينه اولى فيجعل نية النفل لغوا تحقيقا لمعنى الحجر
ويبقى اصل نية الحج وبه يتأدى الفرض بالاجماع ويصح اصله بلا نية ممن اغمى عليه
فاحرم عنه اصحابه ورفقاؤه وباحرام الرجل عن ابويه واعترض بان نية النفل
لما الغت لم يبق اصل النية كما فى الصوم عنده اجيب عنه بان الصفة فى هذه العبادة
قد تنفصل عن الاصل فانه لو عدم وصف الصحة فى الحج بقى اصل الاحرام بخلاف
الصوم لان الصفة لا ينفصل عن الاصل فان الصحة اذا عدمت لم يبق اصل
الصوم ورد بان الصحة فى الحج اذا عدمت ايضا لم يبق اصل الحج وبقاء الاحرام
ليس ببقاء للحج فان بقاء الشرط او بقاء بعض الاركان لا يكون بقاء للمشروط ولا
للجميع لا محالة **قوله** والجواب بان الحجر ينافى العبادة قالوا فى الجواب الحجر عن التطوع
يفوت الاختيار وكل ما يفوت الاختيار ينافى العبادة فالحجر عن التطوع ينافى
العبادة اما الاولى فلوقوع ما لم يرد وعدم وقوع ما اراد ولم نرد من مفوت
الاختيار الا ذلك واما الثانية فلان العبادة لا تصح بلا اختيار واحد المتنافيين
وهو العبادة ثابت فينتفى الاخر وهو الحجر وقال شمس الائمة وفى اثبات الحجر بالطريق
الذى قاله نفى اختياره وجعله مجبورا فيه وهذا ينافى اداء العبادة فيعود هذا
القول على موضوعه بالنقض ويرد ان الحجر عند الشافعى انما هو بالنظر الى وصف
العبادة لا اصلها وقد يقرر الجواب بان الحج عبادة وانها لا تتادى الا عن اختيار فلو
حجر عن النفل وجعل حجة واقعا عن الفرض من غير اختيار مع ان نية النفل فى
الاعراض عن الفرض ابلغ من ترك اصل النيه لكان مؤديا للفرض من غير اختيار
فكان القول به باطلا وفيه بحث لانه يمكن ان يقال من طرف الشافعى هذا بعينه
وارد عليكم فى جواز صوم رمضان بنية النفل فانكم ما جعلتم نية النفل معرضا

عن الفرض وجوّزتم الفرض من غير اختياره فكما انكم جعلتم نيّة النفل نيةً للفرض
فكذا جعل الشافعي والفرق بكونه معيارًا او غير معيار لا يدفع به هذا السؤال
وجواز الفرض من غير اختياره له بنيّة النفل وكل ما هو جوابكم فهو جوابه بعينه
قوله وتقريره انّ جوازه اه يعني لا نسلم انّ جواز فرض الحجّ باطلاق النيّة باعتبار انّ
التعيين ساقط بل هو فرض ولكن لا يحتاج الى ذكره باللسان او القلب حالة الاحرام
لوجوده بدلالة معنى في المؤدي بكسر الدال لا في المؤدّى بفتحها وهو انّ الظاهر
انه لا يقصد النفل وعليه حجة الاسلام لانّ الظاهر من حال المسلم الذي عليه
حجة الاسلام انه لا يتكلّف لحجّة النفل وعليه حجّة الاسلام فصار الفرض متعينًا
بدلالة الحال فاستغنى عن التعيين صريحًا وانصرف مطلق النيّة الى الفرض والمطلق
قد يتقيّد بدلالة الحال بخلاف ما اذا صرّح بالنفل لاندفع به ما تعين بدلالة الحال
اذ الصريح فوق الدلالة ولمّا توجّه ان يقال انّ هذا منقوض بشهر رمضان اذا نوى
الصحيح المقيم النفل فيه فانه يقع عن رمضان وان كان ما يخالف الدلالة وهو التصريح
موجودًا اجاب عنه بقوله ولا يرد النقض بنيّة النفل في رمضان لانّ الصوم فيه
متعين لا مزاحم له في وقته فكان وقوعه عن رمضان لتعينه في وقته لكونه معيارًا
لا لدلالة معنى في المؤدي بكسر الدال والكلام فيه هذا تقرير الكلام ولكنه
يشكل عليه مسئلة ضيق الوقت فانه اذا لم يبق من الوقت الا قدر ما يسع فيه
فرض الوقت ففي هذه الصورة يشترط نيّة التعيين ولا يتأدّى بمطلق النيّة
مع وجود الدلالة من جهة المؤدّي فانّ المسلم لا يشتغل بتفويت الفرض باداء
النفل فتامّل قوله وهذا النوع من الاختيار كاف في شرط العبادة يعني انّ النيابة
تجري في الشروط الا يرى انه لو غسل اعضاء المحدث غيره كان له ان يصلّي به
وامّا النيابة في الافعال فلا تجري عند بعض مشايخنا واليه مال فخر الاسلام
وتوضيحه انّ النيابة عند تحقق العجز وفي اصل الاحرام تحقق العجز بسبب الاغماء
وامّا الافعال فلم يتحقق فيها العجز لانّ رفقاءه اذا احضروه المواقف كان
هو الواقف واذا طافوا به كان هو الطائف كمن طاف راكبًا بعذر وعند بعضهم
نيابتهم عنه في الافعال ايضًا تصح قال شمس الائمة وهو الاصح انّ الاولى ان يقفوا
ويطوفوا به ليكون اقرب الى ادائه ولو ادّوا عنه كان جايزًا لانّ الحجّ يؤدّى بالنائب
عند العجز بالاجماع وردّ بانّ ذلك عند العجز الدائمي وامّا الاحرام عن الابوين

الاصح

فانما

فانما يصح بطريق ان يجعل ثوابهما او لاحدهما وله ذلك عند اهل السنة لانه حقه
فيصرفه الى من يشاء لان تكون الافعال عنهما ولهذا كان له ان يجعله عن احدهما بعد
ما احرم عنهما ولم يسقط حجة الاسلام عنهما قال في المبسوط اذا حج عن ابيه او
امه حجة الاسلام بلا وصية يجزيه ان شاء الله تعالى وتمسك فيه بالاحاديث
ثم ذكر في اخر المسئلة وانما قيّد الجواب بالاستثناء لانّ سقوط حجة الاسلام
عن الميت باداء الورثة طريقة لانه امر بينه وبين الله تعالى والعلم لا يثبت بخبر
الواحد فلهذا قيّد الجواب بالاستثناء قوله وهو نوعان اداء وقضاء لم يذكر الاعادة
في هذا التقسيم لانها ان كانت واجبة بان وقع الاوّل فاسدًا فهي داخلة في الاداء
او القضاء لانّ الفعل الاول لمّا قد اخذ حكم العدم شرعًا فيكون الثاني اداءً
ان وقع في الوقت وقضاءً ان وقع بعد الوقت وان لم تكن واجبة بان وقع الاوّل ناقصًا لا فاسدًا فلا
تدخل في هذا التقسيم وبالاوّل يخرج عن العهدة وان كان على وجه الكراهة
على الاصحّ والفعل الثاني بمنزلة الجبر كالجبر بسجود السهو قال في التلويح لا نزاع
في اطلاق الاداء والقضاء بحسب اللغة على الاتيان بالموقتات وغيرها مثل اداء
الزكوة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحجّ للاتيان به ثانيًا بعد فساد الاوّل
ونحو ذلك وهذه الامثلة الاربعة لغير الموقتات وترك امثلة الموقتات لظهورها
وامّا بحسب اصطلاح الفقهاء فعند اصحاب الشافعي يختصان بالعبادات الموقتة
ولا يتصوّر الاداء الا فيما يتصوّر فيه القضاء وامّا فيما لا يتصوّر كصلوة العيد
والجمعة فلا يطلقون الاداء فيه ولهذا قالوا الاداء ما فعل في وقته المقدر له
شرعًا اولًا لتخرج ما لم يقدر له وقت كالنوافل او قدر لا شرعًا كالزكوة يعين له
الامام شهرًا وما وقع في وقته المقدر شرعًا ولكن غير الوقت الذي قدر له اولًا
كصلوة الظهر فانّ وقته الاوّل هو الظهر والثاني اذا ذكرها بعد النسيان فاذا
اوقعها في الثاني لم يكن اداء وليس قولهم اولًا متعلقًا بقولهم فعل فيكون معناه
فعل اوّلًا ليخرج الاعادة لانّ الاعادة قسم من الاداء كذا ذكره المحقق في شرح
المختصر وقال في التلويح انّ الاعادة قسم مقابل للاداء على ما هو ظاهر
كلامهم والقضاء خارج عن تعريف الاداء بقولهم اوّلًا بناء على انه متعلق
بقوله فعل فان الاعادة ما فعل ثانيًا لا اوّلًا والقضاء ما فعل بعد وقت
الاداء استدراكًا لما سبق له وجوب مطلقًا فخرج ما فعل في وقت الاداء

في الوقت وقضاء ان وقع

بل عرفنا وتحو متعلقة

ولعادة المؤداة خارج وقتها ومالم يسبق له وجوب كالنوافل وتقييد الوجوب
بالاطلاق تنبيه على انه لا يشترط الوجوب عليه ثم لا فرق بين تاخيره عن وقت
الاداء سهوا او عمدا مع التمكن من فعله اولا او مع عدم التمكن لمانع من الوجوب شرعا
كالحيض او عقلا كالنوم وقيل القضاء هو ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما
سبق له وجوب على المستدرك والفرق بين التعريفين ان فعل النائم والحائض
قضاء على الاول اذ سبق له وجوب في الجملة وليس بقضاء على الثانى اذ لم يجب
على المستدرك لقيام المانع من الوجوب الا فى قول فان بعضهم قال بوجوب الصوم
عليهما نظرا الى عموم قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهو ضعيف لان جواز
الترك مجمع عليه وهو ينفى الوجوب قطعا اللهم الا ان يقال يجوز ترك الواجب على
ما هو مذهب الكعبى والاعادة ما فعل فى وقت الاداء ثانيا لخلل وقيل لعذر فالمنفرد
اذا صلى ثانية مع الجماعة كانت اعادة على الثانى لان طلب الفضيلة عذر دون
الاول اذ لم يكن فيها خلل والحاصل ان الفعل لا يتقدم على وقته فان فعل فيه
فاداء او بعده فان وجد سبب وجوبه فقضاء والا فغيرهما قوله لم يعتبر فى التعريف
التقييد بالموقت فيتناول الموقت وغيره قوله وهو تسليم عين الواجب بالامر
اى بسبب الامر فالباء للسببية ويتعلق بالواجب لا بالتسليم فقوله تسليم يشمل
الاداء والقضاء وبقوله عين الواجب خرج القضاء لانه مثله لا يقال القضاء
واجب بالامر خصوصا عند من يوجبه بامر جديد لانا نقول سلمنا ان القضاء
واجب بالامر لكنه ليس تسليم عين الواجب بالامر بل هو تسليم مثله لان المراد
بعين الواجب ما ثبت بالامر ابتداء وبالمثل ما ثبت به عوضا عن الفايت فالواجب
بالامر يتناول عين الواجب ومثله لكن تسليم عين الواجب لا يتناول تسليم
مثله ولما ورد ان الاداء لا يختص بالواجب بالامر بل يعم الواجب بالخبر ايضا
كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت والواجب بالنذر دفعه بانه ليس المراد
بالامر الخطاب بل النص الدال على الوجوب فى الجملة سواء كان امرا صريحا نحو
اقيموا الصلوة او ما هو بمعناه نحو ولله على الناس حج البيت وقد يدفع بان الخبر
يجئ بمعنى الامر كقوله تعالى يتربصن كما ان الامر يجئ بمعنى الخبر فى قوله عليه السلام
من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده فى النار اى فقد تبوأ فمثل ذلك الخبر فى
معنى الامر عدل اليه لاجل المبالغة والتاكيد واما فى الواجب بالنذر فنفس حج

بالنذر وجوب ادائه بالامر مثل قوله تعالى وليوفوا نذورهم وقوله عليه السلام
اوف بنذرك ولما ورد انه كيف يمكن تسليم عين الواجب وهو وصف فى الذمة لا يقبل
التصرف من العبد دفعه بقوله والمراد بالواجب بالامر هو الفعل بمعنى الحاصل
بالمصدر لا المعنى المصدرى يعنى ان الواجب بالامر غير الواجب بالسبب اذ الواجب
بالامر فعل الصلوة الذى يحصل به فراغ الذمة وهو ممكن التسليم واما الوصف
الشاغل للذمة فهو حاصل بالسبب لا بالامر ولا يتصور فيه التسليم قيل فعلى
هذا يكون اضافة الواجب الى الامر بطريق الحقيقة ويكون قوله الواجب بالامر
احترازا عن الواجب بالسبب فانه لا يمكن تسليمه لكونه وصفا فى الذمة وقال صاحب
التحقيق لما شغل الشرع الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها اخذ ما يحصل به فراغ
الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه لانه لا يتصور تسليمه الا بهذا الطريق ويرد
عليه ان العينية بالقياس الى ما علم من الامر لا ما ثبت بالسبب فى الذمة فلا حاجة
الى هذا التكلف فالاولى الاقتصار فى الدفع على ما ذكره صاحب التلويح وتبعه
المص وتحقيق الكلام ان ههنا ثلثة امور احدها نفس الوجوب وهو
عبارة عن اشتغال الذمة وثابت بالسبب كالوقت للصلوة والثانى وجوب
الاداء وهو لزوم تفريغ الذمة وثابت بتوجه الامر والثالث ما علم وجوبه بالامر
وهو فعل الصلوة مثلا ولا يمكن تسليم وجوب الاداء وهو ظاهر وكذا لا يمكن
تسليم نفس الوجوب عند الجمهور وقد جوز تسليمه صاحب التحقيق ومن تبعه
ولما ورد ان التسليم لا يتصور فى الافعال الشرعية كالصلوة مثلا لانها اعراض
يستحيل بقاؤها وجعله مجازا لا يليق بالتعريف دفعه بقوله والمراد بتسليمه
ايجاده والاتيان به كان العبادة حق الله تعالى والعبد يؤديها ويسلمها اليه وتقرير
الدفع ان الافعال الشرعية لها حكم الجواهر شرعا وذلك من مسلمات الفن و
لهذا توصف بالبقاء شرعا حتى قبلت العقود الفسخ والاقالة والنكاح والطلاق
وقد ثبت بالنصوص وزن الاعمال ونقلها فيجرى فيها التسليم كما فى الاعيان
لكن تسليم كل شئ بما يناسبه فتسليمها اخراجها من العدم الى الوجود سلمناه
ولكن لا نم ان جعله مجازا لا يليق به لانه تعريف لفظى يعتمد جلاء الالفاظ
على انه مجاز مشهور واستعماله فى التعريفات جائز مطلقا على الصحيح وبما
حققنا تبين ضعف كلام المص فليتأمل قوله ولهذا قال فخر الاسلام وقد

يدخل في الاداء قسم اخر قال الامام بدر الدين انما ذكر قوله يدخل في الاداء
احترازاً عما يقال اداء النفل وهو ليس تسليم عين الواجب فلا يكون التعريف جامعاً
فقال هذا قسم اخر وما ذكرنا قسم اخر اذ بحثنا في الاداء الذي هو موجب الامر
عند عامة الفقهاء فلا يرد نقضاً يعني ان النفل لا يطلق عليه الاداء الا بطريق
التوسع وهو يعني القسم الاخر النفل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة
والندب قال في البيان اي يزاد على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب
لان النفل ح يكون مأموراً عنده فيكون الاداء عنده تسليم عين الواجب وتسليم
عين المندوب وتسليم عين المباح اذ الكل موجب الامر عنده ولما ورد انه قال
فخر الاسلام في شرح التقويم الاداء على نوعين واجب ونفل وكلاهما موجب الامر
وكذا قال ابو زيد فيه الاداء نوعان واجب كالفرض في وقته وغير واجب كالنفل
فعلى هذا ينبغي ان يجعل الواجب في التعريف بمعنى الثابت ليشمل النفل دفعه
بانه اما على طريق الحكاية من غير ان يكون مختاراً للحاكي او بالنظر الى ما بعد
الشروع اقول ما ذكره المص تكلف كما لا يخفى والحق ان ما ذكره صاحب التنقيح
تعريف لمطلق الاداء وما ذكره المص تعريف للاداء الخاص الا ان من خصص
مطلق الامر بالوجوب ويجوز مجيئه للندب مجازاً فله ان يعرف مطلق الاداء
بما يعم اداء النفل ويقول كما قال صاحب التنقيح او يقول تسليم عين الواجب
وتسليم عين المندوب يؤيده قول الفقهاء في سنة الفجر وبترك سنة الفجر
ويقتدي من لم يدركه بجمع ان اداها والاداء يطلق على المندوب لقوله تعالى
ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها فان الاية نزلت في تسليم مفتاح
الكعبة وهو لم يكن واجباً فدلت على ان الاداء يطلق على تسليم المندوب اذ
الاية عامة في كل امانة فليتأمل قوله وقضاء وهو تسليم مثله عرفه فخر الاسلام
بانه تسليم مثل الواجب به اي بالامر وعرفه شمس الائمة وصاحب التقويم
بانه اسقاط الواجب بمثل من عنده هو حقه قال صاحب البيان لا بد منه
لانه لو ادى دراهم الغير الى دينه لا يكون قضاء وللمالك ان يستردها من
رب الدين وقوله هو حقه احتراز عن الوديعة ولما زاد المص قوله من عنده
لكن لا بد ان يزيد ايضاً قوله وهو حقه اذ لو لم يكن من عند المامور وهو حقه
لا يكون قضاء وان كان مثلاً للواجب فان من صرف دراهم الغير الى دينه لا يكون

محمد اي يزاد في تفسير القول فخر الاسلام وتدبر ويدخل في الاداء اه

روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما فتح مكة
اغلق باب الكعبة عثمان بن طلحة وكان سادن
الكعبة فوجه اليه علي رضي الله عنه فابى ان يدفعه
اليه وقال لو علمت انه رسول الله لم امنعه المفتاح
فلوى علي يده واخذه منه ففتح ودخل رسول الله صلى
الله عليه وسلم البيت فلما خرج سأله العباس ان يجمع
له السدانة مع السقاية وسأل المفتاح فانزل الله
تعالى هذه الاية فامر عليه السلام عليا ان يرده الى عثمان
واعتذر فقال لعلي اكرهت واذيت ثم جئت تعتذر فقال
لان الله تعالى انزل في شانك قرآنا وامر برده
وتلا الاية فاسلم عثمان النبي صلى الله عليه وسلم
فاتاه هاجر ودفع المفتاح الى اخيه شيبة فهو في
ولده الى اليوم
وجه الاستدلال الاشارة الى ما ذكره بعض الشراح
اصول فخر الاسلام ان الاية تدل على ان رد مكن
ما اخذ اداء

قضاء وللمالك ان يستردها من رب الدين وكذا لو صرف العصر الى الظهر او الظهر
اليوم الى ظهر الامس بان نوى ان يكون هذا الظهر قضاء عن الفايت لا يصح لكونه
ليس من عنده وهو حقه وان كانت المماثلة بينه وبين الفايت اقوى منها بين النفل
والفايت لكونها ثابتة بين الظهر والظهر ذاتاً ووصفاً وبين الظهر والنفل ذاتاً
لا وصفاً وكان المص توهم ان مجرد قوله من عنده يكفي في الاحتراز بناءً على ان المراد
من قوله من عنده ان يكون ذلك حقه لا مجرد الحضرة ومنشاء توهمه ما ذكره صاحب
التحقيق عند قول صاحب المنتخب من عنده وهو حقه ان للمتوهم ان يتوهم ان
اسقاط الدين بصرف دراهم الوديعة اليه يكون قضاء حقيقة لانه اسقاط
بمثل من عنده فدفعه بقوله هو حقه اي المراد من قوله من عنده ما يكون
ذلك حقه لا مجرد الحضرة وبينهما بون بعيد ثم الحق ان يعرف القضاء بتسليم
مثل الثابت بالامر واجباً كان او نفلاً ليدخل في ذلك قضاء سنة الفجر مثلاً
وان كان قضاؤها مخالفاً للقياس بناء على ما ذكره الزيلعي من ان القياس
في السنة ان لا يقضى لاختصاص القضاء بالواجب لورود الخبر بفضلها قبل
الزوال تبعاً للفرض لا يقال كيف يعرف القضاء بهذا وان القضاء لا يجري
في النفل كله لانا نقول هذا التعريف لا يقتضي سوى ان من القضاء ما هو
قضاء نفل وذا لا يلزم منه قضاء كل نفل قوله فيدخل فيه قضاء اصحاب الرخصة
واعلم انهم اتفقوا على ان وجوب الفعل اذا تقرر ولم يفعل في وقته سهواً او
عمداً يصير قضاء حقيقة ولكن اختلفوا فيما انعقد سبب وجوبه وتاخر وجوب
ادائه لمانع سواء كان المكلف قادراً على اتيانه كالصوم في حق المريض والمسافر
او غير قادر كالصوم في حق الحايض والصلوة في حق النايم والمغمى عليه فقال
بعض اصحاب الحديث انه قضاء مجازاً لان القضاء الحقيقي مبني على وجوب
الاداء وهو ساقط عن هؤلاء بالاتفاق فيكون فرضاً مبتداء لكنه يسمى
قضاء مجازاً لفوات ايجابه في الوقت كما في حق غيرهم وقال عامة الفقهاء من
اصحابنا واصحاب الشافعي انه قضاء حقيقة لانه فعل بعد وقته لاستدراك
مصلحة ما انعقد سبب وجوبه وقد انعقد في حق هؤلاء وليس من شرط
وجوب الاداء القدرة حقيقة بل تصورها كاف وقد تصور زوال هذه
الاعذار في الوقت فيكون هذا القدر كافيا في نقل الحكم الى الاداء بشرط عدم

لان الفرايض خالص حق الله تعالى لا يبتني على العبد اختيار
منه في العين بنية تبديله

لزوم الحرج قال في الميزان في هذه المسئلة ليس من شرط القضاء وجوب
الاداء فى حق من عليه ولكن الشرط وجوب الاداء فى الجملة لعموم دليله وفواته
عن الوقت فى حقه مع ادراك وقت القضاء وانتفاء الحرج عنه على ما عرف فى
مسئلة المجنون هذا قوله ويستعمل كل منهما فى الاخر مجازا اى يطلق كل واحد من
الاداء والقضاء على الاخر مجازا على ما فى التنقيح وبه قال شمس الائمة والقاضى ابو زيد
وجعل فخر الاسلام القضاء حقيقة فى معنى الاداء وقد اشار صاحب الكشف الى
التوفيق بين القولين بان فخر الاسلام نظر الى معناهما اللغوى فوجد معنى القضاء
شاملا لتسليم العين وتسليم المثل فجعله حقيقة فيهما ووجد معنى الاداء خاصا
فى تسليم العين فجعله مجازا فى غيره والقاضى الامام وشمس الائمة نظرا الى العرف
او الشرع فوجدا كل واحد منهما خاصا فجعلاه مجازا فى غير ما اختص كل واحد
وتبعه صاحب التلويح فى ذلك وقلده المص ايضا حيث قال ويستعمل كل منهما
فى الاخر مجازا شرعيا لتباين المعنيين كما عرفت واشتراكهما فى تسليم ما فى الذمة
الى مستحقه وفى اسقاط الواجب اما استعمال القضاء فى الاداء فكقوله تعالى
فاذا قضيتم مناسككم اى اديتم وقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة اى اديت لان
المراد منها الجمعة وانها لا تقضى وقيل الواجب الاصلى يوم الجمعة الظهر فاقيمت
الجمعة مقامها لحاجة فكان اسم القضاء لها حقيقة وفيه تامل واما استعمال
الاداء فى القضاء فكما يقال ادى ما عليه من الدين لان اداء حقيقة الدين متعذر
اذ الديون تقضى بامثالها لا باعيانها قال القاانى ويتفرع على الاول جواز الاداء
بنية القضاء بان يقال نويت ان اقضى فرض هذا الوقت لان قضاء الوقتية مع
بقاء الوقت متعذر ويتفرع على الثانى جواز القضاء بنية الاداء بان يقال نويت
اداء ظهر الامس لان اداء ظهر الامس بعد مضيه محال ثم قال وفى جعلهم الاداء
مجازا عن القضاء فى اداء الدين نظر لانهم صرحوا بان اداء الدين من قبيل الاداء
الكامل انتهى كلامه ولا يقدح فيه ما يقال من ان الديون تقضى بامثالها لا باعيانها
لجواز ان يكون من باب استعمال القضاء مكان الاداء لا يقال الاداء انما يكون
بالاعيان دون الامثال لانا نقول ان العينية والمثلية المعتبرتين فى الاداء
ليستا بالقياس الى ما فى الذمة بل بالقياس الى ما علم من الامر كما صرح به العالم
الربانى والنحرير الصمدانى العلامة التفتازانى فى التلويح فيجوز ان يكون ما

يؤدى

يؤدى به الديون امثالا بالقياس الى ما فيها ويكون تسليمها اداء باعتبار انها اعيان
بالقياس الى ما علم بالامر واما فى اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة فى تسليم العين
والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام والكل موجود فى تسليم عين الواجب
كما فى تسليم مثله وان الاداء مجاز فى تسليم المثل لانه ينبئ عن شدة الرعاية و
الاستقصاء فى الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين دون المثل والحاصل ان
اطلاق لفظ الاداء على القضاء كقوله نويت ان اؤدى ظهر الامس وعكسه كقوله
نويت ان اقضى الظهر الوقتية جايز وقيل لو ادى ظهر اليوم بعد خروج الوقت على
ظن بقاء الوقت بنية الاداء يكون قضاء حقيقة وكذا الاسير الذى اشتبه عليه
شهر رمضان فتحرى شهرا وصامه بنية الاداء فوقع صومه بعد رمضان فهو
قضاء حقيقة بنية الاداء وكذا لو نوى قضاء الظهر من ظن خروج الوقت وهو
لم يخرج بعد وكذا الاسير صام بنية القضاء على ظن مضى الشهر ولم يمض فيجوز
فى الكل وقيل هذا ليس مبنيا على هذا الاصل لانه لو اقتصر على قصد القلب
ولم يذكر باللسان يجوز وكلامنا فى اطلاق اللفظ فكان الجواز باعتبار انه اتى
باصل النية ولكنه اخطاء فى الظن والخطاء فى مثله معفو على ما عرف كذا فى
البيان قوله ويجب القضاء ان عقل المثل بموجب الاداء خلافا للبعض اعلم ان
القضاء لا يخ اما ان يكون بمثل معقول او يكون بمثل غير معقول والثانى يجب بسبب
جديد بلا خلاف واما الاول فقد اختلف فيه المشايخ فقال بعضهم منهم
صاحب الميزان وابو اليسر والعراقيون من مشايخنا وعامة اصحاب الشافعى
وعامة المعتزلة انه يجب بسبب جديد اى بنص مبتداء مغاير للنص الوارد
بوجوب الاداء وقال المحققون من اصحابنا كالقاضى ابى زيد وشمس الائمة
وفخر الاسلام وبعض اصحاب الشافعى والحنابلة وعامة اصحاب الحديث انه
يجب بما يوجب الاداء والمراد به النص الدال على وجوب الاداء فى الجملة لا الامر
الذى هو سبب لوجوب الاداء على التعيين فلا يرد النقض بصوم الحايض لانه
انعقد سبب الوجوب فى حقها وتأخر وجوب الاداء لمانع وقد عرفت ان ليس
من شرط وجوب الاداء القدرة حقيقة بل تصورها كاف وقيل المراد بالامر
اذ وجوب الاداء مضاف اليه واليه مال القاانى حيث قال عند قول صاحب
المغنى انه يجب بالسبب الذى يجب به الاداء خلافا للعراقيين اختلف المشايخ

اى بما يوجب الاداء

فى انّ القضاء بمثل معقول هل يتوقف وجوبه على امر جديد ام يثبت ذلك
بالامر السابق فقال الجمهور من علمائنا ان ذلك بالامر السابق وقال العراقيون
منا واكثر اصحاب الشافعى انّ ذلك بالامر اللاحق ثم قال فظهر بهذا التقرير سقوط
اعتراض بصوم الحايض لانه خارج عن محل النزاع كالقضاء بمثل غير معقول هنا
كلامه وردّ عليه المصراوّلاً بانا نمنع انه خارج عن محل النزاع وثانياً بانه قد فسّر
السبب الموجب فى قول صاحب المغنى الاداء تسليم عين الواجب بسببه بسبب
نفس الوجوب حيث قال الباء يتعلق بالواجب والضمير للواجب اى الاداء تسليم
نفس الثابت فى الذمة بالسبب الموجب له كالوقت للصلوة والشهر للصوم الى
هنا كلامه فكيف يستقيم بعده جعل الموجب للاداء الامر ولا يخفى انّ ماذكره
المصنف فى الردّ من سوء الفهم وقلّة التدبر اذ من الواضح انّ نفس الوجوب
ثابت بالسبب اى الوقت مثلاً ووجوب الاداء ثابت بالامر ولما كان فى كلام
صاحب المغنى لفظ السبب مذكوراً فى الموضعين ولم يمكن ان يكون فيهما
بمعنى واحد فسّره القاانى فى موضع بالامر وفى اخر بسبب نفس الوجوب
وايضا قد تحقق وجوب الصوم فى ذمة الحايض ليلزم القضاء لانّ القضاء
يتوقف على انعقاد السبب فى حق الاصل لا على وجوب الاداء والوقت
شرط الاداء الّا انّ الوقت الماز ليس شرطاً لاداء صومها اذ لم يرد الامر بالاداء
فيه فعلم انّ صوم الحايض غير داخل فى محل النزاع على ما قرره القاانى فليتامل
فى هذا المقام فانه من مزالق الاقدام **قوله** قالوا فى الاستدلال على مطلوبهم لا
مثل للعبادة الّا بالنص وتقرير الاستدلال انّ القربة عرفت قربة بوقتها فاذا
فات شرف الوقت لا يعرف لها مثل الّا بالنص امّا بيان انها عرفت قربة
بوقتها فبالنص لانّ العقل قاصر عن ادراك كيفيتها واما بيان انه اذا
فات شرف الوقت لا يعرف لها مثل الّا بالنص فلانّ بالقياس لا تدرك
المماثلة بين ما هو مشتمل على وصف فضل الوقت وبين ما ليس كذلك وقد
ذهب وصف فضل الوقت لقوله عليه السلام من فاته صوم من رمضان
لم يقضه صيام الدهر كله وبيّن انّ المراد به فضل الوقت لا محالة فانّ الامر
بالقضاء وارد ولزوم القضاء ثابت بالاتفاق واذا لم يثبت المماثلة لم
يثبت القضاء الّا بنص جديد **قوله** فان قيل حاصله انه لو وجب بنص جديد

لانها ليست اهلا للصوم منه

لكان

لكان بمنزلة الواجب ابتداء فلم يصح تسميته قضاء حقيقة وحاصل الجواب انه
ينبغى ان لا يسمّى قضاء لكن فيه معنى اخر داع الى ان يسمّى قضاء وهو استدراك
الوجوب السابق بخلاف الواجب مبتداء فانّ هذا المعنى ليس بموجود فيه فلا يسمّى
قضاء فيفترقان **قوله** قلنا فى الاستدلال على المختار تقريره انّ الشرع ورد لوجوب
القضاء فى الصوم والصلوة وورود بالوجوب معقول فيكون متعدياً الى
غير ما ورد به امّا الاولى فلقوله تعالى فى الصوم فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن
كان مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر الاية وقوله عليه السلام فى الصلوة
من نام عن صلوة اى غفل عنها نائماً او نسيها فليصلها اذا ذكرها فانّ ذلك وقتها
واما الثانية فلانّ الاداء كان فرضاً بالامر مستحقاً عليه وما كان كذلك فلا
لا يسقط الّا باداء من عليه الحق او باسقاط من له الحق او بالعجز ولم يوجد شئ
من ذلك امّا عدم الاداء فظاهر وامّا السقوط من قبل من له الحق فلورود النصوص
الدالة على القضاء الدالّ على بقاء الواجب وامّا العجز فليس الّا فى حق ادراك
وصف فضل الوقت فانّ القدرة على اصل العبادة باقية والمكلف متمكن من
تسليم مثله من عنده بصرف ماله من جنسه وهو النفل الى ما عليه من الواجب
فيتقدر السقوط بقدر العجز ويسقط عنه استدراك شرف الوقت الى الاثم ان
كان عامداً اذ ليس له مثل يكون مضموناً به وههنا بحث من وجوه الاول
انّ الدليل الذى يدل على وجوب القضاء اخص دلالة من المدعى لانه يدل
على وجوب القضاء على من له عذر والمدعى اعم من ذلك والجواب انّ الدليل
بعبارته اخص من المدعى وليس الاستدلال به وانما هو بدلالته وهى ليست
باخص منه الثانى انه يناقض المدعى لانّ المدعى انّ القضاء يجب بالسبب
الاول والدليل يدل على انه بنص اخر اذ لولاه لما عرف القضاء والجواب
النص ورد لبيان انّ الواجب ما سقط بخروج الوقت لا ليجب به الحكم والّا لما
صح تسميته قضاء الثالث انا لا نم انّ المكلف متمكن من القضاء لانّ القدرة
على اصل العبادة الموقتة منتفية بعد فوات وقتها فانّ الامر مقيد به فيكون
الواجب فعلاً موصوفاً بصفة فلا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسّرة
على ما سيجئ ان شاء الله تعالى والجواب انّ ذلك فيما كان الوصف مقصوداً
بالذات وفيما نحن فيه ليس كذلك لانّ معنى العبادة ان يكون الفعل عملاً

[illegible]

بخلاف هوى النفس تعظيمًا لله تعالى وذلك لا يختلف باختلاف الزمان و
المكان لكنه جعل سببًا يعلم به الايجاب الاصلى وبعد ما علم فذواته لم يستلزم
زوال الواجب بخلاف الزكوة فان الصفة فيها مقصودة لان الاغناء من غير
الغنى لا يتحقق الرابع ان القضاء يقتضى المماثلة بان يكون بمثل من عنده و
ذلك يقتضى ان لا تقضى صلوة المغرب لانه لا نافلة له على هيئة المغرب
شرعًا وان جماعة لو قضوا صلوة الليل بالنهار لم يجز ان يجهر الامام بالقراءة
لان الجهر بها فى نافلة النهار غير مشروع والجواب ان البتراء منهى عنها
والنهى يقتضى المشروعية باصله و ما لم يشرع من الوصف كيفية كان او كمية
فذلك من مقتضيات كونه نفلاً واذا انتفى ذلك بالصرف الى ما عليه لم يبق الا
الاصل المشروع بخاذ كيف ما كان الخامس سلمنا انه قادر على المثل العبادة
لا يكون عبادة الا بنص لان العقل لا مدخل له فى ذلك فهو اول المسئلة والجواب
ان النص ورد بان الواجب لم يسقط فيكون باقيًا على حاله والاداء ممتنع فلو
لم يكن مثل العبادة عبادة يسقط الواجب به لم يكن القضاء فدلالة النصوص
الواردة على القضاء تدل على وجود المماثلة السادس لو فاتت صلوات
للمريض العاجز عن القيام والركوع والسجود قضى فى حالة الصحة بالقيام
والركوع والسجود او على العكس قضى بالايما وهذا يدل على انه سبب آخر لان
حالة الاداء لم يجب عليه القيام والركوع والسجود والجواب ان السبب فى حق
الاداء انعقد فى الفصلين موجبًا للقيام والركوع والسجود الا انه فى هذه
الحالة لو اختار الفعل له الانتقال الى الخلف وهو القعود او الايماء فكذا
عمله فى القضاء من غير تفاوت كذا فى التقرير قوله فلما عقل النصان قيس بهما
يعنى لما ثبت ان نص الصوم والصلوة معقول المعنى تعدى الحكم الى الفروع
وهو المنذورات المتعينة بان نذر صوم يوم الخميس وصلوة فيه او الاعتكاف
او نذر حجة فى عام معين فلم يصم ولم يصل ولم يعتكف فيه ولم يحج فى ذلك العام
يجب قضاؤها وبهذا ظهر الجواب عن قولهم ان مثل العبادة لا يصير عبادة
الا بالنص لانا سلمنا ذلك ولكن الكلام فى ان الفعل الذى شرع عبادة فى
غير الوقت حقًا للعبد هل يجب اقامته مقام الواجب فى الوقت فقلنا نعم
لان الشرع اقامه فى الصوم والصلوة بمعنى معقول فيقاس عليها غيرهما بجامع

ان

كمن نص ج

لا يمنى انه لو اقتضيها فى الوقت قائمًا او قاعدًا او مومئًا كان اداء ولو اقتضيها قاعدًا او مومئًا زال العجز فكذا اذا اجاز له الانتقال فى الاداء فكذلك فى القضاء صح

نص عليه صاحب البنايه والاكمل فى التقرير صح

ان كل واحد منها عبادة وجبت بسببها وعرف لها مثل فوجب قضاؤها عندنا
بالقياس لا عندهم اصلاً فى رواية وبالتفويت لا الفوات بمثل المرض والاغماء
والجنون فى رواية اخرى وبالتفويت والفوات فى رواية ثالثة اى فيما رواه ابو
اليسر من انه لو نذر بصوم او صلوة فى يوم معين ولم يف به يجب القضاء بالاجماع
بين الفريقين سواء كان عدم الايفاء بالفوات او التفويت فح لا يظهر ثمرة
الخلاف فى هذه الاحكام وانما تظهر فى التخريج فعند المحققين بالامر السابق
وهم يطالبونه بامر جديد قوله واعترض حاصله ان ما ذكر توجهه عليكم لا لكم لان
وجوب قضاء الصوم والصلوة المكتوبين ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء
غيرهما من الواجبات بالقياس فيكون القضاء بسبب جديد ودليل مبتداء
لا بما اوجب الاداء وحاصل الجواب المنع وتقريره ظاهر مما ذكره المص لكن فيه
بحث لان المراد بالسبب الجديد ههنا دليل غير ما وجب به الاداء على ما صرحوا
ولا يخفى ان النص الوارد فى الصوم والصلوة ليس ما يجب به الاداء فى المنذور
فيكون سببًا جديدًا لا محالة ولا يفيد ما ذكره لا يقال لو ثبت القضاء بالامر
الاول لكان الامر مقتضيًا له ونحن قاطعون بان قول القائل صم يوم الخميس
لا يقتضى صوم يوم الجمعة وايضًا لو اقتضاه لكان اداء بمنزلة ان يقول صم اما
يوم الخميس واما يوم الجمعة على التخيير ولكانا سواء فلا يعصى بالتأخير لانا
نقول معناه انه امر بالصوم وبايقاعه فى يوم الخميس فلما فات ايقاعه فى يوم
الخميس الذى به كمال المأمور به بقى الوجوب مع نقص فيه وح لا يلزم اقتضا
خصوص يوم الجمعة ولا كونه اداء فيه ولا كون صوم اليومين سواء كذا فى التلويح
قوله ثم لما ورد ان القضاء اه واعلم انه يتفرع من هذا الاصل اعنى ان القضاء
يجب بما يجب الاداء عند العامة وبنص مقصود عند الاخرين مسئلة النذر
بالاعتكاف وهو ان يقال لله على ان اعتكف شهر رمضان او ان اعتكف هذا
الشهر سواء عينه باسم العلم او بالاشارة فصامه ولم يعتكف لزمه ان يقضى
الاعتكاف بصوم مبتداء حتى لا يجوز قضاؤه فى رمضان اخر وعند زفر وابى
يوسف لا شئ عليه لانه التزم اعتكافا بصوم لا اثر للاعتكاف فى وجوبه ولو قضاه
فى شهر اخر يلزمه الصوم فيزيد على ما التزمه فيبطل وجه الظاهر على قول من يقول
بالسبب الجديد ان القضاء يجب بالتفويت ابتداء لا بالسبب الاول وهو النذر

وكذا عن ابى يوسف فى احدى الروايتين عنه صح

والتفويت سبب مطلق عن الوقت كالاوامر المطلقة فكان التفويت كالتنصيص على ايجابه مطلقاً فلذا يلزمه بصوم مقصود ولا يجوز قضاؤه فى رمضان الثانى وعلى قول العامة الواجب بالنذر كالواجب بالامر وذلك مضمون بالقضاء فكذا هذا واذا وجب صار من ضرورة وجوب صوم مقصود اذ الصوم شرطه والشرط يعتبر وجوده مطلقاً لا وجوده قصداً كمن نذر ان يصلى ركعتين وهو متطهر لا يلزمه الوضوء فما دام رمضان باقياً لا يلزمه صوم مقصود فاذا مضى يلزمه صوم مقصود بالنذر الاول اذ الاصل ان النذر بالشئ نذر بشرطه وتقرير السؤال بوجهين الاول انه لو كان القضاء واجباً بالسبب الاول ينبغى لا يلزمه القضاء كما قال زفر وابن زياد لان السبب لا اثر له فى ايجاب الصوم وان يجب القضاء بالاتفاق فعلم انه وجب بسبب اخر والثانى انه لو كان واجباً بالسبب الاول لجاز قضاؤه فى رمضان الثانى كما قال زفر لانه مثل الاول فى كون الصوم مشروعاً فيه مستحقاً عليه ومع هذا لم يجز علم انه بسبب اخر وهذان الوجهان يصلحان دليلاً للقائلين بانه بالسبب الجديد **قوله** اجاب عنه بقوله ووجوب اه يعنى انما وجب القضاء بصوم مقصود لان السبب الاول كان موجباً فى نفسه للصوم لانه شرط صحة الاعتكاف وشرط الشئ تابع له فالسبب الموجب للاعتكاف يكون مؤثراً فى ايجابه لان ما لا يتوسل الى الواجب الا به يجب كوجوبه تبعاً له الا انه امتنع ايجاب الصوم به ههنا بعارض شرف الوقت وحصول المقصود بصوم الشهر اذ الشرط يعتبر وجوده مطلقاً لا وجوده قصداً كالطهارة فلهذا صح نذره بهذا الاعتكاف فلما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت بان صامه اى رمضان بدون الاعتكاف بقى مطلق الاعتكاف واجباً فى ذمته بذلك السبب وذلك النذر بمنزلة نذر مطلق عن الوقت فيظهر اثره فى ايجاب الصوم لزوال العارض فكان الصوم المقصود واجباً بذلك السبب لا بسبب اخر لا يقال لما صار النذر السابق كالنذر المطلق بزوال العارض وهو شرف الوقت ينبغى ان لا يتأدى الواجب بصوم القضاء بل يجب له صوم مقصود كما لو كان النذر مطلقاً ابتداء لانا نقول امتناع وجوب الصوم فى هذا الاعتكاف يجوز ان يكون لشرف الوقت ويجوز ان يكون لاتصاله لصوم الشهر فان زوال شرف الوقت لم يزل الاتصال لبقاء الخلف فيجوز لبقاء احدى العلتين كذا فى التحقيق وفيه تأمل اذ الاتصال بالقضاء غير الاتصال بالاداء لكونهما غيرين ولئن سلم ان الاتصال علة فهو

باعتبار شرف الوقت وقد فات الا ان يقال العلة الاتصال بصوم الشهر مطلقاً وهو موجود ثم انه لما وجب بصوم مقصود لا يتأدى بواجب اخر حتى لو قضى هذا الاعتكاف فى رمضان القابل لا يخرج عن العهدة عندنا خلافاً لزفر لان الصوم وان كان شرطاً لكنه مما يلتزم بالنذر لكونه عبادة مقصودة فى نفسه فاذا ظهر اثر النذر فى ايجابه لا يتأدى بواجب اخر كما اذا نذر بالاعتكاف مطلقاً او مضافاً الى شهر غير رمضان لا يتأدى بصوم رمضان لما قلنا **قوله** انما جاز يعنى ان جواز الاعتكاف بدون صوم مقصود مخصوص به مع ان الاصل ان النذر بالاعتكاف يوجب الصوم قصداً انما كان بعارض شرف الوقت لانه يضاف الى صوم شريف فكان الاعتكاف فيه افضل فاكتفى بصوم الشهر احرازاً للفضيلة وما ثبت بشرف الوقت فقد فات بحيث لا يتمكن من اكتساب مثله الا بالحيوة الى رمضان اخر وهو وقت مديد يستوى فيه الحيوة والموت فلم تثبت القدرة على الادراك فسقط استدراك شرف الوقت فبقى الاعتكاف مضموناً باطلاقه اذ لا عجز عنه واطلاقه يقتضى صوماً مقصوداً مخصوصاً به وههنا بحث اما اولاً فلان شرف رمضان لما قام الصوم القصدى ينبغى ان يجوز الاعتكاف الواجب بالنذر المطلق بصوم رمضان لذلك واما ثانياً فلان الاصل فى الشروط ان يراعى وجودها لا وجودها قصداً فلم لا يجوز فى الاعتكاف كذلك واما ثالثاً فلان الموت موهوم والحيوة متحققة فكانت القدرة ثابتة نظراً الى استصحاب الحال والجواب عن الاول ان الشرف الحاصل بالقصد يزداد على الشرف الحاصل من المتضمن كما ان النفل بتحريمة مقصودة مبتدأة افضل من نفل فى ضمن تحريمة فرض وعن الثانى ان حدوث صفة الكمال منع الشرط عن مقتضاه وعن الثالث انه معارض فان العجز ثابت فى الحال حقيقة فبقى بالاستصحاب فلا يثبت القدر **قوله** ومن البين ان وجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت اى سقوط ما ثبت بشرف الوقت من الفضيلة وبقاء الاعتكاف مضموناً باطلاقه احوط من وجوب القضاء مع رعاية ما ثبت بشرف الوقت من الفضيلة وذلك بان يقضى الاعتكاف فى رمضان اخر لان سقوط شرف الوقت يوجب صوماً مقصوداً مخصوصاً بالاعتكاف ولا شك ان وجوب القضاء مع فضيلة الصوم المقصود احوط من وجوب القضاء مع

فضيلة شرف الوقت لان فضيلة شرف الوقت فضيلة تغلب فوتها لان
الاعتكاف مشروع في جميع الشهور الاثنى عشر وهذه الفضيلة لا توجد الا
في واحد منها بخلاف فضيلة الصوم المقصود فان فوتها نادر لا يكون الا
بالاعتكاف في رمضان مع ان العبادة مما يحتاط في اثباته قوله اما المحفوظ
اي خالص ليس معه شائبة القضاء كامل وهو ان يؤدى مستجمعاً بجميع
الاوصاف المشروعة واجبات كانت او سنناً مؤكدة وفي المغني المحض الكامل
ما يؤديه الانسان بوصفه الذي شرع قال القا اني هذا التعريف يتناول
الكامل من الحقيقي والقاصر بخلافه والتحقيق ان كل اداء محض ترك فيه شيء
من الواجبات فهو قاصر والا فهو كامل وح فالاولى ان يقول في تعريف الكامل
ما يؤديه الانسان على الوجه الذي امر به هذا كلامه واعترض عليه المص
بان هذا يوجب ان يكون الصلوة منفرداً كاملة اذا لم يترك فيها شيء من الوا
لان الجماعة ليس بواجبة كما صرح به في الهداية وغيره بل هي سنة مؤكدة
وهو قريب من الواجب وسيجيء ان الصلوة منفرداً قاصرة اقول قد صرح القاني
بان اداء قاصر وعلل ذلك بقوله لان المنفرد ترك الجماعة في الكل الصلوة وهي
واجبة في المكتوبة فعلى هذا لا يرد عليه الاعتراض والعجب من المص انه لم يطلع
على هذا الكلام مع ان ما بين كلاميه بعد مقدار ثلثة اسطر قوله قاصر باعتبار
ترك الجماعة فان الصلوة بالجماعة تفضل على صلوة الفرد بسبع وعشرين
درجة كما نطق به الحديث قوله ورده مشغولاً بجناية كمن غصب عبداً فارغاً
ثم جنى على انسان في يد الغاصب ثم رده الغاصب مشغولاً بجناية يستحق بها
رقبة او طرفه لوروده على عين ما غصب لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذي
وجب عليه اداؤه وهو سلامة عن كل عهدة ويتفرع على قصور الاداء
انه لو دفعه المالك الى ولي الجناية يرجع المالك على الغاصب بالقيمة قوله وهو
الذي ادرك اول الصلوة مع الامام ثم فاته الباقي بان نام خلف الامام ثم انتبه
بعد فراغه او احدث خلفه فانصرف للوضوء لان فعله اداء حقيقة باعتبار
بقاء الوقت لكنه يشبه القضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء بالتحريمة
مع الامام بفراغه وانما صح اجتماع الاعتبارين المتنافيين في فعل واحد
لاختلاف الجهة وانما جعل فعله اداء يشبه القضاء ولم يعكس لان كونه

يعني تشبه الواجب في القوة لقوله عليه السلام الجماعة من سنن الهدى لا يتخلف عنها الا منافق وقيل واجبة وتسميتها سنة لوجوبها بالسنة وعندنا وعند الشافعي فرض كفاية وعند الكرخي والطحاوي وبعض اصحاب الشافعي واحمد ابن حنبل فرض عين

المنفرد اداء م

اداء باعتبار اصل الفعل وكونه قضاء اي اللاحق باعتبار وصفه والوصف تبع ولهذا اعني لاجل
ان فيه شبهة القضاء قلنا لا يتغير فرض اللاحق بعد فراغ الامام بالمغير مع بقاء
الوقت حتى لو اقتدى مسافر بمسافر في الوقت فسبقه الحديث او نام حتى فرغ الامام
ثم وجد من المقتدي ما يوجب اكمال صلوته بان دخل مصره للوضوء والوقت باق
او نوى الاقامة في موضعها لا يتغير فرضه الى الاربع عندنا خلافاً لزفر لانه قاض
بعد فراغ الامام حكماً فصار بمنزلة القاضي حقيقة بعد الوقت فلا يؤثر في فعله
نية الاقامة اذ المغير انما يعمل في الاداء لكونه محلاً للتغيير دون القضاء لانه
قد تقرر بخلاف ما اذا وجد المغير منه قبل فراغ الامام حيث يتغير فرضه فيصير
اربعاً لان شبهة القضاء في فعله انما تثبت باعتبار فراغ الامام ولم يوجد هذا
ولقائل ان يقول هو مؤد حقيقة وقاض شبهاً فباعتبار كونه مؤدياً يقتضي
تغير فرضه الى الاربع وباعتبار شبهة القضاء لا يقتضي فلم رجحتم الشبهة
على الحقيقة وكان ينبغي ان يكون الامر بخلافه احتياطاً لامر العبادة وظهور ترجيح
الحقيقة على الشبهة لا يقال هذا لا يسمى ترجيحاً بل عملاً بالشبهتين فلو عمل به
يكون اهداراً لجهة القضاء بالكلية لانا نقول ليس ههنا شبهتان فضلاً عن
العمل بهما بل حقيقة وشبهة وعلى تقدير جعل الحقيقة ايضاً فليس شبهة في
اعتبار الشبهة في عدم التغيير العمل بالشبهتين بل باحدهما وقد يجاب بان فعل
اللاحق اداء يشبه القضاء كما ذكر والمغير انما في الاداء يعمل المحض لا فيما فيه شبهة
القضاء وهذا لان اللاحق صار قاضياً لما انعقد له الاحرام بمثل والقضاء
بالمثل يجب به الاصل وهو الاداء مع الامام فما لم يتغير الاصل لا يتغير المثل
وبعد فراغ الامام لم يتغير الاصل فلا يتغير المثل قوله وتسليم عبد مشترى
بعد الامهار واعلم انه اذا تزوج امرأة على عبد الغير صحت التسمية بالاجماع حتى
وجب عليه قيمة العبد عند العجز من الاداء لا مهر المثل فلو كانت التسمية باطلة
لوجب مهر المثل وملك الغير لا يمنع صحة التسمية قوله كان تسليمه اداء لانه تسليم
عين ما وجب بالتسمية لكنه شبيه بالقضاء لانه مملوكه قبل التسليم حتى ينفذ
اعتاقه فيه دون اعتاقها وتبدل الملك عندهم بمنزلة تبدل الذات فالعبد المملوك
ثانياً كان مثل ما استحقته بالتسمية لا عينه ويتفرع على كونه اداء ان الزوج يجبر
على تسليمه اذا طلبته المرأة لكونه عين حقها مع قيام موجب التسليم وان المرأة

شبهة مع

تجبر على القبول ويتفرع على شبهة القضاء ان الزوج يملك التصرف في العبد
بالاعتاق والكتابة والبيع والهبة قبل تسليمه الى الزوجة لانها تصرفات صادفت
ملك نفسه ويتفرع على كون العبد مثل المسمى لا عينه حكماً انه لو قضى القاضي
في الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملك الزوج العبد ثانيا
لا يعود حق المرأة في العين فلا يجبر الزوج على التسليم ولا الزوجة على القبول
لان حقها قد انتقل من العين الى القيمة بالقضاء ولو كان له حكم المسمى بعينه لعاد
حقها فيه اذا كان القضاء بالقيمة بقول الزوج مع اليمين **قوله** يعقل فيه المماثلة اي
يدرك العقل مماثلته **قوله** اذا كان المغصوب مثليا يعني اذا غصب مثليا كالمكيل
والموزون والعددي المتقارب فاستهلكه فضمانه بالمثل قضاء كامل معقول اما
كونه قضاء فلانه تسليم مثله من عنده واما كونه بمثل معقول فلانا ندرك المماثلة
بين الفايت ومثله واما كونه كاملا فانه مثل له صورة ومعنى **قوله** كضمانه بالقيمة
في القيمي الذي لا مثل له كالحيوانات والثياب والعدديات المتفاوتة او المثلي الذي
انقطع عن ايدي الناس بان لا يوجد في الاسواق فانه قضاء قاصر اما كونه قضاء
فظاهر واما كونه قاصرا فلفوات الصورة وبقاء المعنى والاول سابق لكونه مثلا له
صورة ومعنى والضمان انما وجب تحقيقا للجبر لما فوته الغاصب على المغصوب منه
من الصورة والمعنى فالجبر التام ان يتداركه باداء مثل من عنده صورة ومعنى
كالحنطة للحنطة حتى يقوم مقام الفايت من كل وجه فكان سابقا على المثل معنى لا
صورة وهو القيمة وتحقيقه ان الواجب الاصلي هو المثل قال الله تعالى فمن اعتدى عليكم
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقد ثبت ان هذه الاموال امثال متساوية
قال عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل فيجب رد المثل لا القيمة اذ المقصود
هو الجبر وذلك في المثل اتم لان فيه مراعاة الجنس والقيمة وفي القيمة مراعاة المالية
فقط فكان ايجاب المثل امثل واعدل الا اذا تعذر ذلك بالانقطاع عن ايدي الناس
فح يصار الى المثل القاصر وهو القيمة لضرورة صيانة اهدار حقه وهذا بالاتفاق
واما فيما لا مثل له يجب فيه المثل معنى وهو القيمة عند تعذر العين عند الجمهور
وقال اهل المدينة يضمن بمثلها من جنسها معدلا بالقيمة لان فيه رعاية المماثلة
صورة ولو من وجه ومعنى من كل وجه اما صورة فظاهر واما معنى فلانهما
عدلا قيمة فكان اولى من القيمة التي تفوت فيها المماثلة صورة **قوله** لعدم جريان

هذا

هذا التقسيم اي تقسيم القضاء الى الكامل والقاصر في حقوق الله تعالى وما قيل
من انه يجري في حقوق الله تعالى ايضا فان قضاء الفايته بالجماعة كامل وبالانفراد
قاصر مردود بان الثابت في الذمة هو اصل الصلوة لا الصلوة بوصف الجماعة
لانه لا يصير بعد الفوات دينا في الذمة بالاجماع حتى يلزم في القضاء فالقضاء بالجماعة
او منفردا اتيان بالمثل الكامل غاية الامر ان الاول اكمل **قوله** لا يضمن المثلي بالقيمة اه
قال ابو حنيفة رح لو غصب المثلي ثم انقطع عن ايدي الناس يعتبر قيمته يوم الخصومة
لان المثل القاصر وهو القيمة لم يشرع مع احتمال الاصل وهو الواجب في الذمة وانما
يتحول الى القيمة للعجز وهو موهوم الوجود بان يصبر الى اوانه وانما ينقطع الاحتمال
ويتحقق الياس بالخصومة عند القاضي فيعتبر قيمته عند الخصومة وقال ابو يوسف
يعتبر قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل بان لا يوجد في السوق الذي يباع
فيه وان كان يوجد في البيوت التحق بما لا مثل له والخلف انما يجب بالسبب الذي
وجب به الاصل وهو الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب وقال محمد يعتبر قيمته
يوم الانقطاع لان المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع فيعتبر
قيمته اخر يوم كان موجودا في ايدي الناس فانقطع **قوله** بمعنى انه لا ندرك بعقولنا
اذ العقل قاصر عن درك المماثلة لا ان يكون مما يرده العقول بناء على انه في نفس
الامر يخالف للعقل اذ العقل حجة من حجج الله تعالى كالسمع بل اقوى منه فلا ينافي
النقل الذي ورد فيه اذ حجج الحكيم لا تتناقض لانه امارة الجهل **قوله** كالفدية
للصوم فانها شرعت خلفا عنه عند العجز المستدام كعجز الشيخ الفاني ومن بحاله
والفدية والفداء البدل الذي يتخلص به عن مكروه توجه اليه ولا ندرك المماثلة
بين الصوم والفدية لا صورة وهو ظاهر لان الصوم امساك والفدية اعطاء
ولا معنى لان الصوم معنى هو وسيلة الى الجوع والفدية عين هي وسيلة الى
الشبع **قوله** فان المشروع الاصلي فيها هو القصاص دون المال لانه غير مشروع
مثلا عند احتمال القصاص لان القصاص مثل للاول صورة ومعنى فهو مثل
كامل وكل ما هو مثل كامل لا يجوز العدول عنه احتماله الى غيره اما الثانية
فلان العدول عنه عند احتماله الى المثل القاصر غير جائز فضلا عما ليس بمثل
اصلا واما الاولى فهي من حيث الصورة ظاهرة واما من حيث المعنى فلانه
المقصود بالقتل الاول ليس الا الانتقام غالبا والثاني في الانتقام كالاول

وذلك لان صفة القصور انما تثبت في الاداء اذا تحقق
وجوب الصفة وفي القضاء لم يتحقق لاداء وصف الجماعة
ليس بلازم في القضاء فكان قضاء المنفرد كاملا
وبالجماعة احب بخلاف الاداء فان فوات الجماعة فيه
[illegible]

وهو اقرب الى الاحياء الذى هو المقصود من شرع القصاص كقوله تعالى ولكم
فى القصاص حيوة فلم يجز ان يزاحمه ما ليس بمثل صورةً ولا معنىً فان قيل اذا لم
يكن المال مثلاً بوجه من الوجوه فينبغى ان يسقط الدم عند عدم احتمال
القصاص ويتأخر الى دار الجزاء اجاب عنه بانه قد شرع اخذ المال عند عدم
المثل بدلاً عنه ولا مماثلة بينهما لا صورة وهو ظاهر ولا معنى لان القصاص
معنى هو وسيلة الى الفناء والمال عين هى وسيلة الى البقاء صيانة للدم
عن الهدر لان الدم عظيم الخطر لكون الادمى بنيان الرب تعالى ولهذا قارن
القتل بالشرك بقوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها اخر ولا يقتلون النفس
التى حرم الله الا بالحق ومنة على القاتل بسلامة نفسه له مع قتله نفسا معصومة
وعلى القتيل بعدم اهدار دمه بايجاب شئ يقضى به حوايجه وحوايج ورثته
قوله من غير ان يعقل فيه المماثلة لان المراد من المماثلة ان كان الاتحاد بالذات
فظاهر ان المال ليس بمتحد مع النفس ذاتا وان كان المراد به هو ان يسد احدهما
مسد الاخر ويقوم مقامه او المشابهة فكذلك لان الادمى مالك مبتذل لما سواه
وهو سمة القدرة والمال مملوك مبتذل وهو سمة العجز واحدهما لا يقوم مقام الاخر
والا لكان المال مبتذلا للنفس والابتذال لا يتحقق منه ولا يشابهه لان المشابهة
عندنا انما يتحقق بجميع الاوصاف وعند المعتزلة باخص الاوصاف ولا شئ من
ذلك بمتحقق قوله اما الاول يعنى الاشكال بالنظر الى التمثيل فهو ان القضاء تسليم
مثل الواجب بسببه الى مستحقه والضمان فى هذه الصورة عين ما وجب بالسبب
ابتداء وذلك ظاهر فيكون من قبيل الاداء لا من قبيل القضاء كذا ذكر القاآنى والمنا
بسياق كلام المص ان يقول ان القضاء تسليم مثل الواجب بالامر اى النص من
عنده والضمان فى هذه الصورة عين ما وجب بالامر اى النص ابتداء الخ ثم
اقول كون الضمان عين ما وجب به لا يقتضى ان يكون من قبيل الاداء اذ الاداء تسليم
عين ما وجب به لا عين ما وجب به وهو ظاهر قوله ثم لما ورد على قولنا او غير
معقول كالفدية للصوم يعنى لما قلنا ان الرأى لا مدخل له فيما ليس له مثل
معقول ورد علينا وجوب الفدية فى الصلوة وتقرير ان الفدية اذا ثبتت فى
الصوم بنص غير معقول فلم اوجبتم الفدية لصلوة الشيخ الفانى ومن بمعناه
بلا نص او دلالة قياسا على صومه الثابت بنص غير معقول وشرط القياس

كون

كون حكم الاصل معقول المعنى وتقرير الجواب ان الامر بالفدية فى الصلوة لاحتمال ان
يكون الجواز فى الاصل معلولاً بعلة العجز وان كنا لا ندركه فان عدم الادراك لا يستلزم
عدم الوجود بالضرورة والصلوة نظير الصوم لان كلا منهما عبادة بدنية لا تعلق
لهما بالمال بل الصلوة اهم من الصوم لانها عبادة لذاتها وحسنة لمعنى فى نفسها والصوم
عبادة بواسطة قهر النفس الذى هو وسيلة الى العبادة وان لا يكون معلولاً بمعنى
اى ولاحتمال ان لا يكون اه منه
معقول فلا يكون العمل واجبا بالرأى لان ما لا ندركه لا يلزمنا العمل به لكنه لما
احتمل كونه معلولاً او غير معلول امرناه بالفدية نظراً الى الاحتمال الاول فانه اذا اتى
تدارك عند العجز بالفدية فالصلوة اولى احتياطاً فى باب العبادات لا عملا بالقياس
فيما لا يجوز فيه ولهذا لم نحكم باجزاء الفدية عن الصلوة مثل حكمنا به فى الصوم لانا
حكمنا به قطعاً لكونه منصوصاً عليها ورجونا القبول والاجزاء فى فدية الصلوة حتى
قال محمد رح فى الزيادات فيه يجزيه ان شاء الله تعالى كما قال يجزيه ان شاء الله تعالى
فى فدية الصوم اذا تطوع بها الوارث بان مات من عليه الصوم من غير ايصاء بالفدية
ولو كان ثابتاً بالقياس لما احتاج الى الحاق الاستثناء كما فى سائر الاحكام الثابتة به
لا يقال لو كانت الصلوة اهم من الصوم يلزم ان يثبت الحكم فيها بالدلالة كثبوته
فى الاكل والشرب بدلالة النص الوارد فى الجماع وان كان غير معقول المعنى لانا
نقول ان معلومية المعنى المؤثر فى الحكم لا بد منها فى الدلالة سواء كان تأثيره فى الحكم
معقولاً كالايذاء فى التافيف او لا يكون كالجناية على الصوم فى ايجاب الكفارة وههنا
غير معلوم فلا يمكن اثباته بالدلالة كما لم يمكن بالقياس وقد يقرر الجواب بانه لما
اقام الشرع الفدية مقام الصوم ثبتت المماثلة بينهما شرعا والمماثلة بين الصوم و
الصلوة ثابتة فيجوز ان تكون الفدية مثلاً للصلوة لان مثل الشئ يجوز ان يكون مثلا
لمثله ويجوز ان لا يكون فامرنا بالفدية فى الصلوة احتياطاً لانها ان كانت مشروعة
فى الصلوة فقد صادفت مؤداة والا فهى بر له مبتداء يصلح ماحيا للسيئات هذا والمثل
اذا اطلق على البدنيين يكون بمعنى الاتحاد بالنوع واذا اطلق على المالى والبدنى يكون
بمعنى ما يسد احدهما مسد الاخر وينوب منابه كذا فى التقرير فالصلوة مثل الصوم
لكونهما بدنيين والفدية مثل الصوم لسدها مسده وبهذا يندفع ما قيل لا يخ اما ان
يكون المراد بالمثلين ما يسد احدهما مسد الاخر وينوب منابه كما قال متكلموا اصحابنا
او المتحدين بالنوع كما قال بعض المتكلمين لا سبيل الى الاول لان الصوم لا يسد

الصوم م

هذا التقرير ذكره فخر الاسلام فى شرح التقويم

قال عليه الصلوة والسلام اتبع السيئة الحسنة تمحها

الصلوة ولا ينوب منابها وكذا عكسه ولا الى الثانى لان الفدية ليست من نوع الصوم
لانها عبادة مالية والصوم عبادة بدنية قوله وهو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه
فدية طعام مسكين اى على المطيقين الذين لا عذر بهم ان افطروا فدية طعام مسكين
وهو نصف صاع من بر او صاع من غيره عندنا وكان ذلك فى بدء الاسلام فرض عليهم
الصوم ولم يتعودوه فاشتد عليهم فرخص لهم بالافطار والفدية ثم نسخ ذلك بقوله
تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقراء ابن عباس رضى الله عنهما يطوقونه ولا يطيقونه
اى يكلفونه على جهد منهم وعسر وهم الشيوخ والعجائز وحكم هؤلاء الافطار والفدية
فعلى هذا الوجه غير منسوخ كذا فى الكشاف وفى التيسير وفى قراءة حفصة لا يطيقونه
وقيل هو الشيخ الفانى فعلى هذا غير منسوخ ايضا وان تصوموا على هذا القراءة معطوف
على اول الكلام وهو قوله كتب عليكم الصيام والخير بمعنى البر لا بمعنى الاخير وقيل
عطف على قوله لا يطيقونه اى لا يطيقونه بحسب الظاهر بطريق اليسر وان كان ممكنا
على طريق العسر فالصيام خير لهم قال فخر الاسلام وهذا مختصر بالاجماع يعنى قوله
تعالى وعلى الذين يطيقونه مختصر من قوله لا يطيقونه كقوله تعالى يبين الله لكم ان
تضلوا اى لئلا تضلوا بالاجماع اى باجماع القائلين بانه غير منسوخ او بدلالة الاجماع
فان حكم الشيخ الفانى مجمع عليه وهو مستفاد من الكتاب ولا يستفاد بدون حذف
فلا يكون مختصرا ضرورة وفى شرح النسفى بالاجماع اى باجماع الفقهاء اما المفسرين
فيه اقاويل وفى الكافى باجماع اهل التفسير وقيل قوله مختصر بالاجماع مجرى على ظاهره
لان عند من جعله منسوخا تقديره وعلى الذين يطيقونه فلا يصومونه فعليهم فدية
وعند من جعله غير منسوخ فكما ذكرنا ان لا مضمرة قال صاحب الكشف ولما ثبت
انه مختصر لا يمكن العمل بظاهره رجحنا ما ذكرنا بقراءة ابن عباس وحفصة رضى
وذلك لان الصوم فرض على الجميع بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام
فلو اجريت هذه الاية على ظاهرها لكانت الفدية واجبة على المطيق والصوم
واجبا على العاجز وهو قلب المعقول او كان الصوم حتما على العاجز عن الفدية
وغير حتم على القادر عليها وهو لا يليق بالحكمة فعرفنا ان كلمة لا مضمرة وهذا على
قول من لم يجعل الاية منسوخة واما على قول من جعلها منسوخة فلا تمسك فيها
لوجوب الفدية وانما ثبت وجوبها فى حق الشيخ الفانى باجماع الصحابة عندهم كذا
فى التحقيق قوله لكن كل علة منصوصة لا يجب ان يكون متعدية استدراك من

اى كتب عليكم الصيام والصيام خير لكم

وكقوله تعالى والقى فى الارض رواسى ان تميد بكم اى لئلا تميد بكم

قوله

قوله وان كان مشعرا بعلية المبتداء وفيه رد على ما قيل ان المعنى المؤثر فى ايجاب الصوم
معلوم من النص الوارد فيه فان معناه وعلى الذين لا يطيقونه بالاجماع وبناء الحكم
على الوصف يشعر بالعلية فيثبت الوجوب فى الصلوة ايضا كما اشار اليه فى حواشى
التلويح قوله كايجاب التصدق بالعين او القيمة بعد ايام التضحية هذا لدفع الاستبعاد
وليس بمقيس عليه لان الحكم فى المقيس عليه يجب ان يكون ثابتا بالنص والتصدق بالعين
او القيمة ليس كذلك والمعنى ان الامر بالفدية فى الصلوة للاحتياط بناء على احتمال
التأويل نظير ايجاب التصدق بالعين او القيمة للاحتياط بناء على احتمال الاصالة واعلم
ان القوم اوردوا هذه المسئلة جوابا عما يرد من ان التضحية عرفت قربة بالنص ولا
مثل لها عقلا ونصا بعد فواتها عن وقتها فكان ينبغى ان تسقط بفوات وقتها الا الى
خلف وقد اوجبتم بعد فوات وقتها التصدق بعين الشاة فيما اذا كانت الشاة التى
عينت للتضحية بالنذر او بالشراء الصادر من الفقير بنية الاضحية باقية بعد ايام
النحر او بالقيمة فيما اذا استهلكت الشاة المعينة للتضحية بالنذر او غيره او كان من وجبت
عليه غنيا ولم يضح حتى مضت ايام النحر فانه يلزمه التصدق بالقيمة مقام التضحية وذلك
غير جائز بدون نص وتقرير الجواب انا لا نوجب التصدق بعين الشاة او بالقيمة باعتبار
قيام التصدق مقام التضحية بل لان التصدق بالعين او القيمة يحتمل ان يكون اصلا
فى التضحية لان شكر كل نعمة انما يجب بحسبه من جنسه كشكر نعمة اللسان بالثناء
والحمد وشكر سلامة الاعضاء بالخدمة بالبدن وشكر المال بدفع بعضه الى الفقراء
وهذه عبادة مالية ولهذا اشترط لوجوبها الغنا كما فى الزكوة وصدقة الفطر
فينبغى ان يكون فيما نحن فيه كذلك لان معنى العبادة وهو مخالفة هوى النفس
بازالة المحبوب من يده يحصل به الا ان الشارع نقل القربة من تمليك العين
او القيمة الى الاراقة فى ايام النحر تطييبا للطعام بازالة ما فى مال الصدقة من
اوساخ الاثام وذلك لان الناس اضياف الله تعالى فى هذه الايام ولهذا كره
الاكل قبل الصلوة ليكون اول ما يتناولوا من طعام الضيافة وكذا يكره الصوم
فيها لما فيه من الاعراض عن ضيافة الله تعالى الموضوعة ومن عادة الكريم ان
يضيف باطيب ما عنده ومال الصدقة يصير من الاوساخ لازالة الاثام
بمنزلة الماء المستعمل واليه الاشارة فى قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم
ولهذا حرم على النبى عليه السلام وعلى من الحق به نسبا اكراما لهم وعلى الغنى لعدم

فانه يلزم التصدق بعينها حية كذا فى شرح المغنى

كذا فى الايضاح والمبسوط

ثبتت بالنص على خلاف القياس بقوله تعالى والبدن جعلناها لكم من شعائر الله وبقوله عليه السلام ضحوا فانها سنة ابيكم ابراهيم كذا فى التقرير

حاجته فلا يليق بالكريم المطلق الغنى على الحقيقة ان يضيف عباده بالطعام
الخبيث فنقلت القربة الى الاراقة لينتقل الخبث الى الدماء ويبقى اللحوم طيبة طاهرة
فيتحقق معنى الضيافة فى هذه الايام باستواء الغنى والفقير فيه الا ان ماذكرنا
محتمل ثابت بالرأى ويحتمل ان يكون الاراقة اصلاً دون التصدق ابتلاءً من الله
تعالى فانه يبتلى عباده بماشاء فلم يعتبر هذا الموهوم وهو التصدق اصلاً فى ايام
النحر فى مقابلة المنصوص المتيقن به وهو التضحية فيسقط اعتباره فى ايام التضحية
واعتبر بعد ايام التضحية وذلك لانه اذا فات المنصوص المتيقن بفوات وقته
عملنا بالموهوم وهو التصدق مع الاحتمال احتياطاً فى باب العبادة والحاصل
انا اوجبنا التصدق باعتبار احتمال الاصالة لا باعتبار كونه مثلاً لها وخلفاً عنها
فصار كدم يجب بترك الرمى لا بطريق انه مثل له وخلف عنه لانه ليس له مثل
معقول صورة ومعنىً بل وجوبه لجبر نقصان تمكن فى نسكه بترك الرمى و
ههنا بحث اما اولاً فلان المشروع فى باب المال وان كان هو التصدق لكن لما
نقله الشارع الى التضحية انتسخ ذلك فلا يمكن اعتباره لا فى مقابلة المنصوص
ولا بعد فواته واما ثانياً فلان احتمال كون التضحية اصلاً لابد وان يكون لحكمة
لعدم العهد بالتقرب بها بخلاف التصدق فان كانت الحكمة هو التطييب فلا
فرق بين الاحتمالين وان كان غير ذلك فليس بمعلوم فاذاً الموهوم هو الثانى والجواب
عن الاول انا لا نسلم ان النقل يستلزم النسخ فان الشارع نقل غسل الرجل الى
المسح على الخف ولم ينسخ الغسل ونقل عدة الايسة الى الاشهر ولم ينسخ
الحيض وطذا ان حاضت بعد ذلك تعتد بالحيض وامثال ذلك كثيرة وعن الثانى
ان قوله لابد وان يكون لحكمة مسلم قوله فان كانت الحكمة هى التطييب فلا فرق
بين الاحتمالين مم غايته ان لا يكون بينهما فرق من هذه الجهة وهى غير لازمة
فان الفرق بينهما ثابت من جهة ان احدهما منقول عنه والاخر منقول اليه
وايضاً قوله وان كان غير ذلك فليس بمعلوم مسلم ولكن لا يلزم من ذلك ان لا
يكون موجوداً لان عدم علمنا به لا يستلزم عدم وجوده فى نفس الامر قوله ولذا
اى ولاجل ان ايجاب التصدق بعد ايام التضحية لاحتمال الاصالة لا بطريق الخلافة
والمماثلة لم ينتقل الحكم وهو الوجوب من التصدق الى التضحية وفى شرح المغنى
وجوب التضحية الى مثله بعود وقت وجوب التضحية لمجئ العام القابل ومن قال

من تبين الشاة على ما فى شرح المغنى او من التصدق على ما فى البيان

وهو التضحية

اى احتمال ان لا يكون معتبراً

عن ابن كمال

التصدق

التصدق بالعين او القيمة فكانه لم يعرف الحكم فى هذا المقام والله الموفق للمرام
قوله فى العام القابل قال فى التحقيق حتى اذا جاء ايام النحر من العام القابل قبل ان
يتصدق بشئ لم يجز له قضاء مافات من الاضحية فى العام الماضى مع قدرته على المثل
الكامل من عنده قربة لشرعية التضحية بطريق النقل فى هذه الايام ولو كان وجوبه
بطريق الخلافة عن التضحية لانتقل الحكم الى الاراقة التى هى مثل الاراقة الفائتة
من كل وجه عند حصول القدرة عليها كمن وجب عليه الفدية على الصوم يسقط
عنه الفدية وينتقل الحكم الى الصوم الذى هو مثل للفايت من كل وجه ولما لم
ينتقل عرفنا ان المعتبر فيه جهة الاصالة دون الخلافة قوله فان الحكم بالشئ
اذا وقع بجهة الاصالة ولو من وجه لا يبطل بالشك يعنى ان الحكم بوجوب
التصدق اذا وقع بجهة كون التصدق اصلاً من الوجه الذى بينا لا يبطل بالشك
قال فى البيان معناه ان التصدق ان كان اصلاً لا يبطل بالقدرة على الاراقة
وان كانت الاراقة اصلاً تبطل القدرة على المثل الاصلى كما فى الفدية وقد صار
كونه اصلاً محكوماً به فلا يبطل بهذا الشك انتهى واقول اى باحتمال ان يكون
الاراقة اصلاً وقدر على المثل بمجئ ايام النحر فان قيل فكيف ينتقل الحكم الى
الصوم فيمن وجب عليه الفدية عن الصوم فقدر على الصوم قلنا لان كون
الاصل فى الشهر هو الصوم ليس بمشكوك بل متيقن وعند زوال العذر
يتيقن بقاء وجوب الصوم بقوله تعالى فعدة من ايام اخر كذا فى التلويح
قوله ولا سبيل اليه الا النص قال فى التنقيح وكل ما لا يعقل له مثل قربة لا
يقضى الا بالنص كالوقوف بعرفة ورمى الجمار والاضحية وتكبيرات التشريق
فان كونها قربة مخصوص بزمان وقال ايضاً فى موضع اخر وما لا يعقل له مثل
لا يقضى الا بنص فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم لانها غير متقومة اذ لا
تقوم بلا احراز ولا احراز بلا بقاء ولا بقاء للاعراض ومن هنا علم ان القضاء
بمثل غير معقول سواء كان فى حقوق الله تعالى او فى حقوق العباد لا سبيل
اليه الا النص وقوله لامتناع العمل بالقياس تعليل لعدم السبيل الى
القضاء بمثل غير معقول سوى النص وقوله كما فى الفدية معناه كامتناع العمل بالقياس
فى الفدية او كما لا سبيل اليه سوى النص فى الفدية وعلى كلا التقديرين تمثيل والاوجه
ما ذكره من السؤالين انه تنظير لا تمثيل وان اردت تحقيق المقام وتبيين المرام فاسمع

نقل قول القاآني

ماتتلو عليك من الكلام • قال القاآني في بيان ان الفدية في حق الشيخ الفاني ومن هو في
حاله قضاء ولا مماثلة بينهما لا صورة ولا معنى كما عرفت لكن النص جاء بذلك فيه
غير معقول فاقتصر الحكم عليها وهو قوله وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين اى
لا يطيقونه كذا افسّر ابن عباس رضي الله عنهما وحذف لا جائز في موضع لا يلتبس كما في
قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا ويعضد هذا التفسير قراءة حفصة لا يطيقونه بالثبات
لا ولان الصوم واجب على المطيق وغيره بالنظر الى اول الاية ثم نقل عن الصوم الى
الفدية في حق غير المطيق لعجزه عنه على سبيل الخلفية تيسيراً للامر عليه وهذا
هو معنى القضاء ثم قال فان قلت لا نم ان الفدية وجبت خلفاً عن الصوم وانما
يكون كذلك ان لو كان الخطاب بالصوم متوجهاً على غير المطيق وهو ممنوع وكيف
يتوجه عليه وفيه تكليف العاجز قلت الدليل على ان ذلك بالخلافة لا بالاصالة
تسمية ذلك فدية فانها اسم لما يتخلص به المرء عما يلحقه من مشقة ومكروه قال الله
تعالى وفديناه بذبح عظيم اما قولك تكليف العاجز غير جائز قلنا هذا اذا كان الغرض
بالتكليف عين ما كلف به واما اذا كان الغرض به غير ما كلف به فذلك جائز كوجوب الصلوة
على من اسلم في اخر جزء من اجزاء الوقت بحيث لا يسع الا التحريمة على ان القضاء
يتوقف على انعقاد السبب في حق الاصل لا على وجوب الاداء بدليل وجوب
قضاء الصوم على الحائض بعد طهرها ولا شك ان السبب وهو الشهر قد انعقد
سبباً في حقه كما في حق المطيق اذ لا مانع من ذلك انتهى كلامه فاخذ المص من كلامه
لتبيين مرامه • فاخل بالمقصود في هذا الباب • مع انه لم يراع قانون الاداب •
وبالجملة كلامه في الاضطراب • والله اعلم بالصواب • واليه المرجع والماب قوله فظهر
ان الاقتصار على النص كما في عبارات القوم ليس كما ينبغي كان المص ظن ان مرادهم
بالنص عبارة النص وليس كذلك كما لا يخفى على من تتبع كتبهم قوله فلا تضمن ل
المنافع بالمال المتقوم وعند الشافعي تضمن بالمال المتقوم لان المنافع اموا
متقومة كالاعيان حقيقة وحكماً وعرفاً اما حقيقة فلان المال غير الادمي
خلق لمصلحة الادمي والمنافع بهذه الصفة واما حكماً فلانها اموال متقومة
شرعاً صلحت مهراً وضمنت بالمال في العقود الصحيحة والفاسدة بالاجماع والعقد
لا يجعل غير المال مالاً ومتقوماً كما في الخمر والميتة واما عرفاً فلان الاسواق
تقوم بالمنافع والاعيان جميعاً فان الحجر والخانات بنيت للتجارة والاجارة

ولنا

ولنا ان لا مماثلة بينهما وضمان العدوان مقدر بالمثل بالنص وهو قوله تعالى فمن
اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والمنافع لا تضمن بمثلها من
المنافع بالاجماع فان الحجر على تقطيع واحد باجرة واحدة لا تضمن منفعة احدهما
بالاخرى مع وجود المشابهة صورة ومعنى فلان لا تضمن بالاعيان مع ان لا مماثلة
بين العين والمنفعة اولى قوله واما الثاني فلان المنفعة عرض والعرض غير باق
وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة فيتوقف
على البقاء وغير المحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة ولا
يخفى ان هذا القياس مفصول النتايج فلا تكون مثلاً للمال المتقوم فلا تقضى الا
بنص ولا نص كذا في التلويح وذكر في البيان ان المنفعة ليست بمال لان المالية
للشيء بالتمول وهو عبارة عن صيانة الشيء وادخاره لوقت الحاجة لا عن الانتفاع
بالاتلاف فان الاكل لا يسمى تمولاً والمنفعة لا تبقى وقتين بل كما توجد تتلاشى فلا
يرد عليها التمول وكذا التقوم الذي هو شرط الضمان اذ التقوم لا يسبق الوجود
فان المعدوم لا يوصف بانه متقوم لانه ليس بشيء ولو وجد فبعد الوجود لا
يسبق التقوم الاحراز ايضاً فان الصيد والحشيش كل واحد منهما مال لميلان
الطبع اليه ولكن غير متقوم لعدم الاحراز والاحراز لا يتحقق فيما لا يبقى زمانين
فلا يكون متقوماً قوله تعريضاً لصاحب التنقيح فانه ذكر هذه المسئلة اعني ما لا
يعقل له مثل لا يقضى الا بنص ليفرع عليها فروعها فقال فلا يضمن المنافع
بالمال المتقوم لانها غير متقومة اذ لا تقوم بلا احراز ولا احراز بلا ابقاء ولا
بقاء للاعراض ولا يضمن الشاهد بعفو الولي القصاص اذا قضى القاضي به ثم
رجع ولا يضمن غير ولي القتل اذا قتل القاتل وقال في توضيحه هذا اى قوله ولا
يضمن الشاهد اه تفريع اخر على قوله وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص هذا
وزعم المص ان هذا في الحقيقة تفريع على قوله فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم
فلهذا قال فلا يضمن الدية قاتل القاتل لولي القتيل بالفاء مكان الواو في ولا يضمن
وقال في تعليله لانه لم يفوت لولي القتيل شيئاً الا استيفاء القصاص وهو اى
استيفاء القصاص معنى لا يعقل المال مثلاً له ولم يقل وهو معنى لا يعقل له
مثل كما في التوضيح تعريضاً له قال صاحب التلويح والمال ليس مثلاً له صورة
وهو ظاهر ولا معنى لان في استيفاء القصاص معنى الاحياء لما فيه من دفع

اى القياس المنطقي

شر القاتل ودفع هلاك اولياء المقتول على يده بناء على قيام العداوة وفي حيوة اولياء المقتول وابنائه حيوة للمقتول وبقاء لذكره وهذا المعنى لا يوجد في المال وانما ثبت في الخطاء على خلاف القياس ضرورة صيانة الدم المعصوم عن الهدر بالكلية هذا فاخذ منه المال وصرف الى ما يهويه كما ترى واظن انه لم يصرف الى محله اذ تعليله كتعليل صاحب التنقيح مع بيان التلويح وذلك التعليل يشعر بالتفريع على ما ذكر صاحب التنقيح فلم يبق وجه التعريض قوله وانما قيد بولي القتيل ه قيل كما لا يضمن له الدية لا يضمن القود وانما اقتصر في الذكر على الاول لخلاف الشافعي فيه دون الثاني ولا يخفى ما في هذا الكلام قوله فان من ادرك الامام في صلوة العيد وهو يعني الامام راكع يأتي بتكبيرات العيد ان كان يرجو ادراك الامام في الركوع وان كان لا يرجو كبر للافتتاح وهو فرض ثم للركوع وهو واجب ثم يكبر تكبيرات العيد في الركوع بلا رفع يديه وليس ذلك موضعه لان موضعه حال محض القيام وكل ما فات موضعه فهو قضاء فكان التكبير في الركوع قضاء لكن القضاء يعتمد القدرة على مثل من عنده قربة ولا قدرة ههنا لان الرجل ليس بقادر على تكبير من عنده قربة في الركوع فكان ينبغي ان لا يقضى لكن الاتيان به فيه قضاء يشبه الاداء وذلك ان الركوع يشبه القيام حقيقة لاستواء النصف الاسفل فيه وهو الفارق بين القايم والقاعد وما تمكن فيه من النقصان بالانحناء غير مانع لمشابهته لان قيام بعض الناس كذلك وحكما لان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة فقلنا يأتي بها فيه لبقاء المحل من وجه احتياطا لا بطريق القضاء بل لشبهة الاداء والاحتياط في العبادات ان يجب بالشبهة الا ان تكبير الركوع محتسب من تكبيرات العيد مع انه يؤدي في حالة الانحناء وهذا الحكم قد يثبت بالشبهة لانه عبادة فيحتاط في اثباتها فيثبت بشبهة الاداء قوله فان من تزوج امرأة على غير معين صحت التسمية عندنا ويجب الوسط وقال الشافعي لا تصح التسمية ويجب مهر المثل لان النكاح عقد معاوضة كالبيع والعبد المطلق لا يصح التزامه في البيع للجهالة فكذا في النكاح وكما لو سمى ثوبا او دابة او دارا وقلنا المهر يجب عوضا عما ليس بمال والحيوان يثبت دينا في الذمة في مبادلة ما ليس بمال فان الشرع اوجب مائة من الابل في الدية وعبدا او امة في غرة الجنين

فذلك

فذلك يثبت شرطا وهذا لان المهر مال وجب ابتداء والجهالة المستدركة في التزام المال ابتداء لا تمنع صحته كالواقر لغيره بعبد صح اقراره ولكن لما كان عين المهر عوضا باعتبار ذاته لزم مراعاة الجانبين فيجب الوسط نظرا لهما كما في الزكوة يجب الوسط نظرا للفقراء وللمالك بخلاف تسمية الثوب والدابة لان الجهالة فيهما جهالة الجنس لان كل واحد يشتمل على اجناس مختلفة فلا يتحمل بخلاف العبد فانه معلوم باعتبار الجنس ولكنه مجهول الوصف فجهالته يسيرة فيتحمل ما بني على المسامحة وهو النكاح بني على المضايقة وهو البيع واذا ثبت هذا فلو اتى بالعبد الوسط يكون تسليمه اداء وتجبر المرأة على القبول لانه ادى عين الواجب ولو اتى بالقيمة تجبر على القبول ايضا وان كان تسليم قيمته قضاء اذ هو تسليم مثل الواجب دون عينه لكنه يشبه الاداء وذلك لان الاصل وهو المسمى لما كان مجهولا باعتبار الوصف ومعلوما باعتبار الجنس صح تسليمه باعتبار كونه معلوما وحصل العجز باعتبار جهالة الوصف اذ لا يمكن تسليم المجهول فتجب القيمة بهذا الاعتبار ولما كان الاصل لا يتحقق اداؤه لجهالة وصفه الا بتعيينه ولا يتعين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا من هذا الوجه ومساوية للمسمى في الوجوب لانها صارت اصلا في الايفاء اعتبارا والعبد اصلا تسمية فكانه وجب بالعقد احدهما فلهذا خير الزوج لا المرأة لان اعتبار القيمة وجب لامكان التسليم وهو الى الزوج قوله ولا بد له من الحسن ثبوت الحسن للمأمور به من قضايا الشرع لا من قضايا اللغة فان صيغة الامر تتحقق في الكفر والسفه والعبث والسلطان الجابر يامر انسانا بالظلم والغصب فعلم انه من قضايا الشرع فان قيل الفعل عرض وصفة والحسن صفة والصفة لا تقوم بالصفة وايضا الفعل قبل وجوده يوصف بكونه حسنا وواجبا ومعدوم لا يقبل الصفة حقيقة قلنا هذه الصفات راجعة الى الذات كالوجود مع الموجود والحدوث مع المحدث وكالعرض يوصف بانه موجود ومحدث ومصنوع وعرض وصفة ولون فهذه صفات راجعة الى الذات لا معاني زائدة عليها ولان الفعل يوصف بالحسن لدخوله تحت تحسين الله تعالى كما يوصف بانه حادث لدخوله تحت احداث الله تعالى لا لانه حادث بحدوث قام به لان الحدوث محدث ايضا فيحتاج الى

هينا لطيفة لا تخفى

كناية عن جعل قوله فلا يضمن قاتلا متفرعا على قوله فلا يضمن التابع

لان الرفع سنة والوضع سنة فلا يجوز ان ان سنة قبله نقلا عن ابي يوسف لا يأتي بالتكبيرات في الركوع لانها فاتت عن موضعها ولا يقدر على مثل من عنده في الركوع فلا يعتبر اداء وقضاء فيه وكما في القنوت والقراءة ولا قضاء كما لا يأتي بها فيه لشبهها الاداء

اي تحقيقا كما رفع الكف على الركب

اي وجوب التكبير

اي تعيين الاصل فان تسليم غير العين غير متصور

حدوث اخر فيتسلسل ولانّ هذه صفات اضافية ليست بمعان قائمة بالذات
لتكون بها موصوفة على الحقيقة وانّما تقتضى وجود غيره يكون علقة بين الصفة
والموصوف والاسم والمسمّى كما فى الاب والابن فالذات موصوفة بهما حقيقة
وانْ لم تكن الابوة والبنوة معانى قائمة بالذات زايدة عليها وامّا وصف المعدوم
بهذه الصفات على الطريق الاول والثانى فمجاز وعلى الطريق الثالث حقيقة
كوصفه بانّه معلوم كذا فى الميزان ثمّ الحسن عند من جعله عقليًّا عبارة عن كون
الشئ له عاقبة حميدة وعند من جعله شرعيًّا هو موافقة الغرض وقيل عبارة
عن كون الشئ مطلوب الوجود كذا فى التحقيق وهذا قريب من معنى اللغة وهو ما
يميل النفس اليه فان مالت طبعًا فحسنه طبيعىّ وان مالت عقلًا فعقلىّ وان مالت
شرعًا فشرعىّ كذا فى البيان قوله لا بمعنى كونه صفة الكمال قال فى المواقف الحسن
لمعان ثلثة الاوّل صفة كمال والثانى ملايمة الغرض وقد يعبّر عنها بالمصلحة
والثالث تعلّق المدح والثواب وفى التوضيح ذكروا انّ الحسن يطلق على ثلثة معان
الاوّل كون الشئ ملايمًا للطبع والثانى كونه صفة كمال والثالث كون الشئ متعلّق
المدح عاجلًا والثواب آجلًا وفى مختصر ابن الحاجب ويطلق لثلثة امور اضافية
لموافقة الغرض ولما امرنا بالثناء عليه ولما لا حرج فيه ولا يخفى انّ ههنا نوع مخالفة
ولذا قال المص فى حواشى التلويح ليس المراد الحصر فى الثلثة لما انّ لها معانى اخرى
وعدّ فى هذا الكتاب اربعة معان قوله بمعنى كونه متعلّق المدح والثواب تحرير للبحث وتخصيص
لمحلّ النزاع على ما هو الواجب فى المناظرة فالحسن يطلق على معان كما عرفت ومحلّ
الخلاف هذا المعنى ومعنى كون الشئ متعلّق المدح والثواب نصّ الشارع على
المدح او على دليله كقوله تعالى رجال يحبّون ان يتطهّروا فى حقّ اهل قباء فانّه تعالى
مدحهم لتكميلهم الاستنجاء باستعمال الماء بعد الاحجار وكقوله تعالى وبشّر الذين
امنوا وعملوا الصالحات انّ لهم جنات تجرى من تحتها الانهار فانّه تعالى نصّ على
مجازاة المؤمنين العاملين بالجنّة والمجازات بها لا تكون الا بفعل ممدوح ثمّ اختلفوا
فى كون الحسن بهذا المعنى من موجبات الامر بمعنى ثبوت اصله بالامر او من مدلولاته
بمعنى انّه حكم العقل به والامر دليل عليه ومعرّف له فقط وليس بعلّة له محصّلة
اياه ايضًا كما فى الاوّل ونقول بمعنى انّه يثبت سابقًا بحكم العقل بذلك ولو بعد
ورود الامر واعتبار دلالة الامر عليه لاطّرادها وان كان العقل يدركه فى

بعض

بعض المواضع بدون ورود الامر وبما قرّرنا يظهر التقابل بين القسمين فقال الاشاعرة
واصحاب الحديث وجماعة من اصحابنا هو موجب الامر اى اثره الثابت فالفعل
امر به فحسن لا انّه حسن فامر به حتى يكون مقتضاه واليه اشار شمس الائمة فى
اصوله وهو مختار فخر الاسلام بناء على ان لا حظّ للعقل فيه بل يعرف بالامر اذ
العقل غير موجب بحال والحاكم بالحسن والموجب له هو الشرع ولا دخل للعقل
فى حكمه وجهة شرعيته فى شئ من الشرايع وانّما العقل آلة لفهم الخطاب الشرعى ولفى
البيان لمعرفة الحسن ومتابعين وافقهم وهم الماتريدية على ما ذكره المص فى حواشى
التلويح وقالت المعتزلة الحسن مدلول الامر ومقتضاه بمعنى انّه ثابت قبله وهو
دليل عليه ومعرّف له فالفعل عندهم حسن فامر به على عكس ما عند الاشاعرة
لانّه موجبه اذ الموجب متأخر والمقتضى متقدّم والعقل عندهم حاكم مطلق
بالحسن والقبح على الله تعالى وعلى العباد امّا على الله تعالى فلانّ الاصلح واجب
على الله تعالى بالعقل تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا والحكم بالوجوب يكون حكمًا بالحسن
ضرورة وامّا على العباد فلانّ العقل عندهم يوجب الافعال عليهم ويبيحها من غير
ان يحكم الله تعالى فيها بشئ وكذا العقل عندهم موجب للعلم بالحسن بطريق التوليد
بان يولّد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح والشرع مبيّن للحسن فى البعض
فانّهم قالوا الاحكام على ضربين ضرب منها يدرك بالعقل وضرب منها لا يدرك
الا بالشرع والضرب الاول ينقسم الى ما يدرك بنظر العقل كحسن الكذب النافع
والى ما يدرك بضرورة العقل كحسن الصدق النافع والضرب الثانى لا يستقلّ
العقل بالادراك فيه كما فى وظايف العبادات وما فى وجوب صوم اخر يوم من
رمضان لكنّ الشرع اذا ورد بموجب العقل يكون وروده مؤكّدًا لما فى العقل
ومتابعين وافقهم فى ايجاب معرفة الله تعالى وقال صاحب الميزان مدلوله فى
المفهوم يعنى فيما يفهم حكمته عقلًا وموجبه فيما لا تفهم يعنى لما كان للعقل حظّ فى
معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات كان الامر دليلًا ومعرّفًا
لما ثبت حسنه فى العقل وموجبًا لما لم يعرف به والمختار عندنا انّ الحسن مدلول
الامر ومقتضاه سواء كان فى المفهوم او غيره اذ الامر حكيم والحكيم لا يامر بشئ
الا الحسنه قال الله تعالى انّ الله يامر بالعدل والاحسان انّ الله لا يامر بالفحشاء
والحاكم بالحسن هو الشرع والله تعالى متعال عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه

شئ فهو خالق افعال العباد جاعل بعضها حسنًا وله في كل قضية كلية اوجزئية حكم معيّن وقضاء مبيّن واحاطة بظواهرها وبواطنها وقد وضع فيها ما وضع وليس العقل مجرد آلة فهم الخطاب بل هو آلة لمعرفة بعض من ذلك اذ كثير مما حكم الله تعالى بحسنه لم يطلع العقل على شئ منه بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسل لكن البعض منه قد اوقف الله تعالى العقل انه غير مولّد للعلم بل اجرى عادته انه خلق بعضه من غير كسب وبعضه بعد الكسب اى ترتيب العقل المقدمات المعلومة ترتيبًا صحيحًا والحاصل ان الحسن قد يعرفه العقل بخلق الله تعالى العلم به اما بلا كسب كحسن الصدق النافع وحسن تصديق النبي واما مع كسب كالحسن المستفاد من النظر في الادلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفه الا بالكتاب والنبي كاكثر احكام الشرع واما عند الاشاعرة فالحسن لا يعرف الا بعد كتاب ونبي قوله فالمامور به اختلف في ان الاصل هل هو الحسن لحسن في نفسه او في غيره فقال شمس الائمة لما كان مطلق الامر يقتضي الايجاب وهو على انواع الطلب اقتضى الحكم اكمل انواع الحسن الشرعي وكون المامور به حسنا لحسن في نفسه الا بدليل يدل على عدم حسنه في نفسه وقال بعضهم لما ثبت الحسن اقتضاء كان ضروريًا فيكتفى فيه بالادنى مرتبة وهو ان يكون حسنًا لحسن في غيره لان ما ثبت اقتضاء يتقدر بقدر الضرورة وقد ارتفعت بالادنى كذا في شرح المغني قوله في قول الجمهور اما حسن لمعنى في نفسه قال في تقرير معنى قولهم حسن لمعنى في نفسه ان اتصافه بالحسن انما هو بالنظر الى ذات المامور به مع قطع النظر عن الامور الخارجية عنه ولعل تحقيقه ان العقل لو كان موجبًا لمعرفة الحسن لدل عليه حين النظر في المامور به وان فرض عدم كونه مامورًا به بامر صادر عن الحكيم كالايمان مثلا فانه اذا نظر العقل في ماهيته وحدها وجدها شكرًا للمنعم بتوحيده وتصديقًا له وغير ذلك من محاسنه فلو فرضنا انه لا يكون مامورًا به لكان حسنًا قوله فاما ان لا يقبل سقوط التكليف هكذا قال في التنقيح وقال فخر الاسلام اما ان لا يقبل سقوط هذا الوصف قيل وصف الحسن لمعنى في نفسه واعترض عليه بان الساقط في حال الاكراه هو وجوب الاقرار لا حسنه حتى لو صبر عليه حتى قتل كان ماجورًا ولا يلزم منه سقوط حسنه فان عدم الوجوب لا يستلزم عدم الحسن كالمندوب على ان الاثم سقوط الوجوب فلذا غيره صاحب التنقيح الى سقوط التكليف وقد

المص واجيب عنه بانه لا يلزم من كون الصابر عليه ماجورًا ابقاء حسنه اذ لو سقط لا يلزم منه اباحة ضده وهو اجراء كلمة الكفر بل يبقى حرامًا كما كان الا انه ترخص ثبت له رعاية لحق نفسه فيكون الصابر ماجورًا لهذا وقوله عدم الوجوب لا يستلزم عدم الحسن غير مسلم لانه ان اراد به عدم الحسن مطلقًا فمسلم وان اراد به عدم الحسن الذي ثبت بالوجوب فممنوع لانتفاء لازمه وفيه تامل وقد يجاب ايضًا بانه اراد بسقوط الوصف سقوط الحسن لمعنى في نفسه وصفًا سواء كان مع سقوط الاصل كالصلوة بعذر الحيض اولا كالصلوة في الاوقات المكروهة والاقرار ليس من قبيل ما سقط الحسن لمعنى في نفسه وصفًا بل هو مما يسقط اصلا لا وصفًا وفيه ما فيه وقيل معنى هذا الوصف كونه مامورًا به فالاقرار لا يبقى مامورًا به في حالة الاكراه بخلاف التصديق وفيه ان سياق كلامه يأباه ثم المفهوم من كلام المص ان تغيير قول فخر الاسلام سقوط هذا الوصف الى سقوط التكليف حل قوله بحيث لا يرد عليه الاعتراض كما اشار الى هذا في حواشي التلويح قوله كالتصديق في الايمان ذهب بعض الناس الى ان التصديق المعتبر في الايمان هو التسليم وهو فعل اختياري وليس من جنس العلم اصلا بل امر وراءه لكونه فعلا اختياريًا و كون العلم كيفية اوانفعالا ولان التصديق المنطقي حاصل للكفار وقال صاحب التعديل التصديق يجب ان يعلم معناه فان الجهل به اوقع بعض الناس فيما اوقع فانه قد توهم ان المراد به العلم التصديقي وهو غير كاف فان بعض الكفار كانوا عالمين برسالة محمد صلى الله عليه وسلم وفرعون كان عالما برسالة موسى عليه السلام لقوله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وقوله تعالى لقد علمت ما انزل هؤلاء الا رب السموات والارض بصائر ومع ذلك كانوا كافرين فلا بد من معنى اخر لقوله تعالى وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجًا مما قضيت ويسلموا تسليمًا ولم يعلم ان المراد بالتصديق معناه اللغوي وهو ان ينسب الصدق الى المخبر اختيارًا وانما قيدنا بقولنا اختيارًا لانه ان وقع في القلب صدق الخبر ضرورة كما اذا ادعى النبي النبوة واظهر المعجزة ووقع صدقه في القلب ضرورة من غير ان ينسب الصدق اليه اختيارًا لا يقال في اللغة انه صدقه وايضًا التصديق مامور به فيكون فعلا اختياريًا فالكفار العالمون كذبوا الرسل فهم كافرون لعدم التصديق والتسليم في الاية هو التصديق

وهو النظام الدنيا الذي اخترع في هراة مندفعا وقال بكفر من لا يعتقد ما اخترعه وهو التسليم ثم قتل
وهو الشيخ الامام نخبة الاسلاف الكرام معلا تاصد شربته الحام اعلى الله درجته في دار السلام

فعلم من هذا ان التصديق امر اختيارى زايد على العلم وهو حصول المعنى
فى القلب الى هنا كلامه وقال صاحب التلويح يجب ان يعلم ان معناه هو الذى
يقال له بالفارسية كرديدن وهو المراد بالتصديق فى المنطق على ما صرح
ابن سينا يعنى انه هو القدوة فى فن المنطق والثقة فى تفسير الفاظه وشرح
معانيه صرح بان التصديق المنطقى الذى قسم العلم اليه والى التصور هو
بعينه اللغوى المعبر عنه فى الفارسية بكرديدن المقابل للتكذيب وحاصله
الاذعان والقبول لوقوع النسبة اولا وقوعها فمعنى الايمان بالله تعالى
التصديق بانه موجود وواحد متصف بالصفات الكمالية بمعنى ادراك
انه كذلك والاذعان والقبول له وكذا الايمان بالرسول التصديق بانه
نبى واجب الاتباع والانقياد وان ما جاء به من عند الله تعالى حق بمعنى
ادراك انه كذلك والاذعان والقبول له ولذا قال وتسميته تسليما زيادة
توضيح للمقصود فظهر ان التصديقين متحدان فى انهما من قبيل العلم دون
الفعل وان اشترط فى التصديق بمعنى الايمان تعلقه بامور مخصوصة
ولم يشترط فى المنطقى ذلك بل اعتبر متعلقه اعم حتى يشمل الجهل المركب
ومن هذا تبين ضعف ما قال المحقق الشريف ان قوله وجعله مغايرا للتصديق
المنطقى وهم كيف والتصديق المنطقى قبول لوقوع النسبة اولا وقوعها و
التصديق المعتبر فى الايمان قبول لنبوة محمد صلى الله عليه وسلم والزام على
نفسه متابعته فى جميع ما اخبر به محمد صلى الله عليه وسلم وبينهما بون بعيد هذا
وذلك لان نبوته عليه الصلاة والسلام نسبة مخصوصة متضمنة لالزام المكلف
اتباعه فى جميع ما جاء به فقبولها قبول لوقوع تلك النسبة فكيف يكون بينهما
بون بعيد بل يكونان متحدين بالذات غايته ان يكون متعلق احدهما اخص
من متعلق الاخر وقوله وحصوله للكفار مم ولو سلم فى البعض يكون كفره
باعتبار جحوده باللسان واستكباره عن اظهار الاذعان وعدم رضاه بالايمان
وكثير من المصدقين المقرين يكفر بما يصدر عنه من امارات الانكار وعلامات
الاستكبار جواب عما قال بعض الناس ولان التصديق المنطقى حاصل للكفار
هذا تحقيق كلام التلويح بحيث يتضح به مراد المص ثم قال فان قيل فعلى هذا
يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر

بالايمان

بالايمان قلنا باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات
ورفع الموانع واستعمال الفكر فى تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال
الاختيارية كما يصح الامر بالعلم والتيقن ونحو ذلك ثم اعترض على صاحب
التعديل بانا اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا نفهم من نسبة الصدق
الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له وبالجملة المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية
بكرويدن تصديق من غير ان يكون للقلب اختيار فى نفس ذلك المعنى هذا كلامه
اجيب عنه بان مراده من جعل التصديق امرا اختياريا انه مشروط فى التصديق
المعتبر فى الايمان ان يكون تحصيله بالكسب والاختيار بمباشرة الاسباب
من القاء الذهن وصرف النظر وقد يقال من حصل له تصديق بلا اختيار
او التزام العمل بموجبه يكون ايمانا اتفاقا ولو صدق النبى عليه السلام
بالنظر فى معجزاته اختيارا ولم يلتزم العمل بموجبه بل عانده فهو كافر اتفاقا
فعلم ان المعتبر فى الايمان الشرعى هو الاختيار فى التزام موجب التصديق
لا فى نفسه قوله لا يحتمل سقوط التكليف يعنى بالتصديق فى حال سواء
كان مكرها اولا فاقرار المنافق ليس ايمانا فى نفس الامر لان التصديق
متى بدل بضده كان كفرا باى وجه كان قوله او يقبله كالاقرار ومعنى قبول السقوط
ان لا يجب عليه الاقرار حتى لو بدله بضده بعذر الاكراه لم يكن كافرا اذا كان مطمئن
القلب بالايمان اذ هو التصديق حقيقة وليس معدن التصديق ولكن هو
دليل على التصديق وجودا وعدما فاذا بدله بغيره فى وقت يتمكن من اظهاره
عد كفرا وان زال تمكنه من اظهاره لم يعد كفرا لان قيام السيف على راسه
دليل على ان الحامل على التبديل دفع الهلاك عن نفسه لا تبديل الاعتقاد
واما عند التمكن فتبديله دليل تبديل الاعتقاد واعلم ان مذهب المحققين
من اصحابنا ان الايمان هو التصديق والاقرار شرط اجراء الاحكام حتى ان من
صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه كان مؤمنا عند الله غير مؤمن فى
احكام الدنيا كالمنافق كافر عند الله تعالى لعدم التصديق مع وجود الاقرار
وقال كثير من اصحابنا وكثير من الفقهاء ان الايمان هو التصديق والاقرار الا
ان الاقرار ركن يحتمل السقوط بعذر الاكراه حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر
بلسانه بلا عذر كان كافرا عند الله تعالى وتمسكوا فى ذلك بظواهر النصوص من

نحو قوله عليه السلام بنى الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله الحديث
وقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وقوله عليه
السلام الايمان بضع وسبعون شعبة افضلها قول لا اله الا الله الحديث
وقوله عليه السلام اتدرون ما الايمان شهادة ان لا اله الا الله الحديث فان
هذه الاحاديث تدل على ان الاقرار من الايمان وجه قول الفريق الاول ان الايمان
لغة التصديق وكذا عرفا فمن اطلق اسم الايمان على غير التصديق فقد صرفه
عن معنى اللغة ولقد حققنا الكلام في حواشينا على شرح الامالي من اراد
ذلك فليطالع ثمة قوله والصلوة فانها حسنت لمعنى في نفسه وهو التعظيم
لله تعالى قولا وفعلا فان قيام العبد بين يدي الرب واضعا لليمين على الشمال
صارفا طرفه الى الارض تعظيم له في نفسه ثم اعقابه بالركوع زيادة في
التعظيم ثم الحاق السجود به نهاية في التعظيم بوضع اشرف اعضائه على
التراب وكذا التكبير والثناء وتلاوة القران وساير اركان الصلوة تدل
على نهاية التعظيم والمبالغة في التخير والمسكنة لخالقه وتعظيم المعظم حسن
في الشاهد فكانت الصلوة في ذاتها حسنة وضعا ولهذا كانت رأس العبادات
قوله اذ لا تدل عليه يعني ان الصلوة لا تدل على الايمان والتصديق حتى صح
اسلام الصبي وان لم يصل بالاجماع ووجودها غير دليل على وجوده الا مقيدا
بصفة الجماعة حتى لو صلى الكافر منفردا لا يحكم باسلامه بخلاف الاقرار
فانه دليل التصديق وجودا وعدما كما ذكرنا قوله وسره ان كمال الايمان
يعني ان الايمان وصف للانسان المركب من الروح والجسد والتصديق
عمل الروح فجعل عمل كل شيء من الجسد ايضا تحقيقا لكمال اتصاف الانسان
بالايمان وتعين فعل اللسان لانه المتعين للبيان واظهار ما في الباطن بحسب
الوضع ولذا جعل راس الشكر الحمد الذي هو فعل اللسان قوله وتسقط باعذار
كثيرة كالجنون والاغماء والحيض والنفاس ويسقط الاقرار بعذر واحد وهو
الاكراه قوله وانما يحسن يعني ان الصوم صوم صار حسنا بواسطة حسن
قهر النفس التي هي عدو الله تعالى وعدو العبد كما جاء في الخبر انه تعالى اوحى
الى داود عليه السلام فقال يا داود عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتي
وقال عليه السلام اعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك ولهذا سمي الجهاد

ثم ما يعني ان عدمها غير دليل على عدم التصديق تم

معها

معها الجهاد الاكبر كما قال عليه السلام رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد
الاكبر قوله وانما حسنت الزكوة بواسطة حسن دفع حاجة الفقير الذي
هو من خواص الرحمن لا لنفسها اذ هي في نفسها تنقيص مال واضاعته وهي
حرام شرعا وممنوع عقلا قوله لكن هذه الوسايط لا يخرجها اه وقد يفرق
بان هذه الوسايط تثبت بخلق الله تعالى بلا اختيار العبد فصارت كلا
واسطة فان النفس غير جانية في صفتها بل هي مجبولة عليها كالنار على
صفة الاحراق ولهذا لا تلام على ميلها الى الشهوات ولا تسئل عنه لانه
طبع فان قيل لما لم تكن النفس جانية في صفتها كيف استحقت القهر قلنا
وجب قهرها بمخالفة هواها لئلا يقع المرء في الهلاك بسبب متابعتها كما وجب التباعد
عن النار احترازا عن الهلاك والفقير لا يستحق العبادة لانها لا يستحقها الا الله
تعالى والبيت ليس بمستحق في نفسه للتعظيم اذ هو كساير البيوت لكن لما اضافها
الله تعالى لا لنفسه صار تعظيمه تعظيم صاحبه ولما ثبت ان الوسايط بخلق الله تعالى
صارت هذه العبادات حسنة بلا واسطة كالصلوة فشرطت لها الاهلية
الكاملة فلا تجب على الصبي كالصلوة خلافا للشافعي في الزكوة لا يقال الصلوة
صارت حسنة بواسطة الكعبة ايضا لانا نريد بالواسطة ما يتوقف ثبوت
الحسن عليه وهذه الوسايط المذكورة كذلك بخلاف الكعبة فان الصلوة حسنة
في ذاتها من غير نظر الى جهة الكعبة ولهذا كانت حسنة حين كانت القبلة بيت
المقدس وجهة الشرق وعند اشتباه القبلة وعند التنفل على الدابة كذا في الفوائد
البدرية قوله وانما قلنا ان الوسايط هذه الامور يعني قهر النفس ودفع الحاجة
وزيارة البيت لان الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها ورد بمنع لزوم
حسن واسطة الحسن وهذا كما ان الكلام متصف بالبلاغة والفصاحة بواسطة
المعنى الاول ولا يكون المعنى الاول متصفا بهما كما تقرر في موضعه ويؤيده
انهم اعتبروا في حسن الجهاد المامور به كفر الكافر واسطة صرح به فخر الاسلام
قوله فان قيل ان قهر النفس ودفع الحاجة وزيارة البيت نفس الصوم والزكوة
والحج فكيف تكون وسايط حسنها وتقرير الجواب انا لا نم النفسية وعلى تقدير
التسليم يكفي التغاير الذهني في كونها وسايط الحسن وتحقيقه ان الصوم
يطلق على الامساك ساعة مع النية فلا يوجد فيه قهر النفس بل في الاستمرار

عليه والتزام التكرار وكذا الزكوة ايتاء جزء مقدر من النصاب الحولي للفقير
المسلم الذي ليس بهاشمي ولا مولاه ودفع الحاجة لا يكون الا بعد صرف الفقير
ذلك المال الى حوايجه وكذا الحج ليس زيارة البيت فقط في الخارج بل هو الاحرام
والوقوف بعرفة وطواف زيارة فيكون الزيارة جزء خارجا عن الحج ممتازا
عنه في الخارج ولو سلم فلا ينافي كونها وسايط فان الواسطة لا يجب ان
تكون مغايرة للاصل في الخارج كما في الجهاد لاعلاء كلمة الله تعالى وصلوة
الجنازة لقضاء الميت والى هذا التحقيق اشار بقوله فليتامل **قوله** وحكمه
ان الوجوب متى ثبت في الذمة لا يسقط الا بالاتيان بالواجب او باعتراض
ما يسقطه بعينه مثل الحيض والنفاس للصلوة واحترز به عن الحسن لحسن
في غيره كالوضوء والسعي الى الجمعة فانه يسقط بسقوط ذلك الغير ويبقى
ببقائه وانما كان حكمه كذلك لانه وجب بحسنه فلا ينتفي بانتفاء الغير بخلاف
الحسن لغيره واعترض عليه بان المراد بالواجب ان كان ما ثبت في الذمة
بالسبب يصح قوله او عروض ما يسقطه بعينه لانه قد يسقط بعد الوجوب
بالعوارض الحادثة في الوقت ولكن لا يستقيم ايراده في هذا الموضع لانه
في بيان حسن ما ثبت بالامر لا في بيان ما ثبت بالسبب وان كان المراد
منه ما ثبت بالامر وهو وجوب الاداء لا يستقيم قوله او عروض ما يسقطه
بعينه لان وجوب الاداء بعد ما ثبت لا يسقط بعارض واجاب عنه صاحب
التحقيق بان المراد منه ما ثبت بالسبب الا ان السبب لما عرف بالامر صحت
اضافة ما ثبت به الى الامر بواسطة كما صحت اضافة ما ثبت بالمقتضى الى
المقتضي وفيه نظر لانا لا نم ان السبب عرف بالامر بل باضافة الواجب
اليه كصلوة الظهر مثلا على انه تكلف لا يخفى واجاب عنه القاآني بالتزام
الشق الثاني قوله ان وجوب الاداء بعد ما ثبت لا يسقط بعارض قلنا لا نم
لان الصلوة قد تسقط بعارض الحيض والنفاس بعد وجوب ادائه
بالامر فان الخطاب يتوجه عند ضيق الوقت بحيث لا يسع فيه غير الوقتية
ثم يسقط عنها اذا حاضت او نفست في اخر جزء من اجزاء الوقت قال الفاضل
السمرقندي فيه بحث لان الوضوء يسقط عند عدم وجدان الماء بعينه
وتألم عضو الوضوء وسقوطه وكذا السعي الى الجمعة يسقطه اشياء والحيض

والنفاس

والنفاس يسقطان الصلوة بواسطة اسقاط الطهارة وقد بان كلامهم لا يقتضي انحصار السقوط في هذين الوجهين لا بوجه اخر ولا دلالة فيه على ان غيرهما لا يسقط بهذين الوجهين (اي الاتيان والاعتراض ما يسقطه كالحيض والنفاس)
غيرهما لا يسقط بهذين الوجهين فسقوط الوضوء والسعي كما ذكرنا لا يرد نقضا
على ان سقوط الوضوء لعدم الماء وتألم العضو ممنوع بل الواجب ثابت ولكن
يخرج عن العهدة بالخلف وهو التيمم وقوله والحيض والنفاس يسقطان
الصلوة بواسطة اسقاط الطهارة ممنوع اذ لا اثر لهما في اسقاط الطهارة فان
الحدث الدائم لا ينافي وجوب الطهارة بالاجماع بل يسقط بهما الصلوة لفوات
الاهلية شرعا فيسقط الطهارة بناء عليه **قوله** بنفس المامور به اي بنفس
الاتيان بالمامور به من غير احتياج الى فعل اخر ففي الكلام مسامحة كالجهاد
فانه ليس بحسن لذاته لانه تخريب بلاد الله تعالى وتعذيب عباده وافنائهم وقد
قال عليه السلام الادمي بنيان الرب ملعون من هدم بنيان الرب وانما
حسن الجهاد لما فيه من اعلاء كلمة الله تعالى وكبت اعدائه وذا باعتبار كفر
الكافر وصلوة الجنازة فانها ليست بحسنة لذاتها اذ هي بدون الميت عبث
كذا ذكره القاضي الامام الدبوسي وعلى الكافر والمنافق قبيحة منهي عنها قال
الله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا فثبت انها انما حسنت بواسطة
اسلام الميت اذ فيها قضاء حقه وكالحدود فانها ليست بحسنة لذاتها اذ
هي ايلام وايذاء وانما حسنت بواسطة زجر العاصي عن المعاصي تحصينا للنفس
والمال والعرض قال القاآني ان قولهم ان حسن هذه الافعال لمعنى الكفر
والاسلام والمعاصي مع قولهم بان ذلك المعنى يحصل بنفس المامور به مما
يتدافعان اذ هذه الاشياء سابقة على الاتيان بالمامور به فكيف تحصل به
فان زعمت ان مرادهم المعنى الذي لاجله حسن هذه الاشياء هو كبت الاعداء
وقضاء حق الميت والزجر عن المعاصي قيل لك هذا خلاف ما صرح به على
انه انما يستقيم ذلك ان لو كانت هذه الاشياء امورا اخر في الخارج وراء الجهاد
والصلوة واقامة الحدود وهو ممنوع والا فالقول بمغايرة هذه الاشياء مع الاعمال
في الصوم والزكوة والحج تحكم بحت **قوله** وهذا الضرب من الحسن لحسن في غيره
شبيه بالاول يعني ان المامور به الحسن لغيره لا شك انه مغاير لذلك الغير بحسب
المفهوم فاذا لم يكن مغايرا له بحسب الخارج يكون شبيها بالحسن لحسن في نفسه

من جهة كونه في خارج عين ذلك الغير الحسن لحسن في نفسه **قوله** لكن لا
مغايرة بينهما في الخارج يعني صار هذا القتل والضرب في خارج اعلاء كلمة
الله تعالى مع المغايرة المغايرة بينهما في المفهوم كما ان الحيوان في المفهوم
غير ناطق لكن في الخارج هو عينه فالجهاد مفهومه وهو القتل والضرب
ليس حسنا الحسن في نفسه لكن في الخارج هو عين الاعلاء والاعلاء
حسن لحسن في نفسه فشابه هذا الضرب الاول اى الحسن لحسن في
نفسه **قوله** فان قيل لم جعل هذا من قبيل الحسن في غيره الشبيه بالحسن
لحسن في نفسه دون العكس كالزكوة والصوم والحج قلنا لانه لا جهة ههنا
لارتفاع الوسايط وصيرورتها في حكم العدم بخلافها ثمه وفيه نظر وهو
ان يقال لم لا يجوز ان يكون اعلاء كلمة الله تعالى مندرجا في الجهاد حيث
يوجد ان يوجد فيكون من قبيل الحسن في نفسه اذ لا يتعين جعل الوسايط
في حكم العدم طريقا الى ارتفاعها **قوله** كالوضوء فانه في ذاته ليس بحسن لانه

لحسن مح

تبرد واضاعة ماء وانما حسن لكونه وسيلة الى اداء الصلوة والسعي
الى الجمعة وهو المشي بلا سرعة لما روعة لما روى عن ابن مسعود وابن

ابن عمر وح

الزبير رضي الله عنهم ان معنى قوله تعالى فاسعوا اقبلوا على العمل الذي امرتم
به وليس في حديث السكينة فصل بين الجمعة وغيرها واجمع الفقهاء
على انه يمشي على هيئته في الجمعة فانه يعني السعي ليس بحسن في نفسه اذ هو
مشي ونقل اقدام بل تعب وانما حسن لكونه وسيلة الى اداء الجمعة ثم الصلوة
لا تتادى بالوضوء بحال بل لا بد لها من افعال اخر ولهذا يسقط بسقوطها
الا ترى الى جواز التيمم لصلوة العيد والجنازة مع وجود الماء عند خوف
الفوات لانه انما يجب للتوصل الى ادائها فاذا فاتت لا الى خلف سقط واذا
سقط صار وجوده كعدمه فكان فرضه التيمم ولا تتادى الجمعة بالسعي
حتى لو سقطت الجمعة يسقط السعي ولو امكن اداؤها بلا سعي كان يكون
معتكفا في المسجد يسقط السعي لكن الجمعة تتادى بفعل مقصود بعده
قوله اى حكم الحسن لحسن في غيره سواء تادى بنفس المامور به من غير
احتياج الى فعل اخر او لا بل يحتاج الى فعل اخر **قوله** وجوبه بوجوب الغير
اى بقاء الوجوب ببقاء الغير وسقوطه بسقوطه الا ان اداء الجمعة قد

يتصور

يتصور بلا سعي كما للمعتكف في الجامع واداء الصلوة مع عدم الطهارة
لا يتصور وكذا ان تصور اسلام الخلق كلهم لا يبقى الجهاد فرضا كذا ذكر
الاكمل في التقرير وفيه نظر لان الجهاد قد يكون مع الباغين والناكثين
ولقد احسن المص في التعبير حيث قال حتى لو اسلم الكفار يسقط وجوب
الجهاد معهم وان بقي مع الباغين **قوله** ولو حاضت يسقط الوضوء وكذا
لو نفست ولو مرض او سافر يسقط وجوب السعي يعني لو سقطت الجمعة

لفقدان مح

لمرض او سفر سقط السعي فان قلت الوضوء والسعي قد يسقطان الماء وبعجز
عن السعي لمرض قلنا لو سلم ذلك يكون هذا بيان ما به الافتراق بين الحسن لحسن
في غيره والحسن لحسن في نفسه لا ان سقوطهما مختص بذلك **قوله** والامر الاول
يقتضي الاول وعليه الجمهور خلافا للبعض فانه ذهب الى انه يقتضي القسم الثاني
اعني الحسن لحسن في غيره وقد بينا ذلك فيما مر **قوله** لاقتضاء الكمال الكمال
يعني ان المطلق منه يقتضي كمال المامور به وهو الحسن لعينه لان الطلب من
الحكيم لما اقتضى الحسن فكماله يقتضي كمال الحسن اذ المطلق من الكامل وهو
الشارع يقتضي الكمال وذلك في الحسن الذاتي اذ في الحسن لغيره شبه المجاز

دون وجه مح

لانه ثابت من وجه وفي الميزان اكثر مشايخنا قالوا هذه المسئلة فرع مسئلة
الحسن والقبح فمن قال انهما عقليان قال يعرف بالعقل ان الحسن راجع الى ذاته
او الى الغير ومن قال هو شرعي فالحسن ما امر به فيجب ان يكون كل مامور به
حسنا لعينه الا اذا ثبت بالدليل ان حسنه لغيره وهذا هو الاصح كذا في البيان
وعلى هذا اعني على ان مطلق الامر يقتضي الحسن لعينه قال الشافعي وهو قول

ومعنى قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله الاية مح

زفر لما تناول الامر بعد الزوال يوم الجمعة دل على صفة حسن المامور به وعلى
ان المامور به هو المشروع في حق من تناوله الامر يوم الجمعة دون غيره حتى
قالا لا يصح اداء الظهر من المقيم ما لم يفت الجمعة لان الامر لما تناول الجمعة بالسعي
اليه وترك الاشتغال بالظهر لزم منه انتفاء شرعية الظهر في حق من تناوله
الامر فان فرض الوقت واحد بالاجماع فاذا تعين شيء لذلك بطل الاخر لكن فوتها
عند زفر بفراغ الامام لانه يشترط السلطان في اقامتها وعند الشافعي بخروج
الوقت لان السلطان عنده ليس بشرط كذا في المبسوط قالا ولا ايضا بناء على هذا
الاصل لما لم يخاطب المعذور من العبد والمريض والمسافر بالجمعة بل بالظهر

صار الظهر مشروعًا في حقهم ولذا صح اداء الظهر منهم بالاجماع بلا اساءة
فاذا ادّوا الجمعة مع الامام بعد ما صلّوا الظهر في بيتهم لم ينتقض الظهر
باداتهم الجمعة مع الامام حتى لو خرج الوقت قبل تمام الجمعة مع الامام لم
يلزمهم اعادة الظهر عندهما قلنا الفرض الاصلي في حق الكافة الظهر لان فرض
العين ما يخاطب الاحاد باقامته وللجمعة شرايط لا يتمكن الواحد من اقامتها بنفسه
بالاجماع الا ان الامر بالجمعة ورد في هذا اليوم وليس ذلك على سبيل النسخ للظهر
كما قلتم لانه بعد فواتها يؤدّى الظهر وهو لا يصلح قضاء للجمعة لاختلافهما اسمًا
ومقدارًا وشروطًا كيف ولا قضاء للجمعة بالاجماع فعلم ان موجب الامر بها
ليس بنسخ بل اقامتها مقام الظهر وكان الامر بها مقررًا للظهر لا ناسخًا له الا
ان الامر حتم في حق غير معذور دون المعذور فانه رخص له ان لا يقيمها مقام الظهر
بدليل ان المسافر لو صلاها قبل الظهر كان ذلك فرض وقته بالاجماع وكذا المقيم
الصحيح لو صلى الظهر بعد فواتها كان الظهر فرض وقته فعلم ان الظهر مشروع
في حق الصحيح المقيم كما ان الجمعة مشروعة في حق المسافر فالشارع جعل
الدلوك يوم الجمعة سببًا لاحدهما على ان يختار العبد الجمعة واذا ثبت هذا
فلو صلى الصحيح المقيم الظهر صح لانه فرض وقته ولم ينسخ بالجمعة كما في حق المعذور
لانهما سواء في كون الظهر مشروع الوقت وان اختلفا في وجوب الفعل وعدمه
وعدم الوجوب لا يمنع الصحة كالمسافر اذا صام الشهر كالمقيم مع عدم الوجوب
الا ان الصحيح المقيم يأثم بترك الجمعة باداء الظهر لانه منهي عن ذلك والنهي
لغيره لا ينافي المشروعية فيؤمر بنقض الظهر بالجمعة لمن صلى الظهر كما
امر باسقاطه بها من لم يصل لعموم قوله تعالى فاسعوا الآية لا يقال في الامر
بنقض الظهر ابطال العمل وهو حرام لانا نقول النقض للاكمال جائز
ولانه ابطال ضمني فلا يعتبر وعن محمد انه قال لا ادري ما اصل الفرض في
هذا اليوم ولكن يسقط الفرض باداء احدهما يريد ان اصل الفرض احدهما
لا بعينه ويتعين بفعله كذا في المبسوط قوله لا نزاع في وقوع التكليف به
اي بما يمتنع لعلم الله تعالى بعدم وقوعه او لارادته ذلك او لاخباره به وفي
التلويح لا نزاع في وقوع التكليف بما علم الله انه يقع وانما النزاع فيما علم
انه لا يقع او اخبر بذلك كبعض تكاليف العصاة والكفار قوله والاجماع

وعندنا يلزمهم الاعادة استحسانا كذا في البيان منه

كما في سائر الايام منه

منعقد

منعقد على عدم وقوع التكليف به اي بما يمتنع لذاته هذا يوافق ما في التلويح
لكنه يخالف ما في البيان والتقرير من انه اختلفت الامة في جواز تكليف ما لا
يطاق قال اصحابنا لا يجوز عقلًا وغير واقع شرعًا وقالت الاشعرية جائز عقلًا
واختلفوا في وقوعه والاصح عدم الوقوع والخلاف في الممتنع لذاته وقال
القاآني انما النزاع في الممتنع لذاته كالجمع بين الضدين هذا ومما يستغرب
ان الاشعرية قالوا بجوازه عقلًا مع انهم يقولون العقل ليس بدليل بل
هو معطل عندهم بالكلية فجعله مجوزًا لشيء مناقض لذلك قوله والمرتبة
الوسطى ما امكن في نفسه اعلم ان ما يمتنع لغيره بان يكون ممكنًا في نفسه
لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف اما لانتفاء شرط وقوعه وهو تعلق القدرة
به اما بان لا يكون الفعل من جنس ما يتعلق به قدرة العبد كخلق الجسم
فان القدرة الحادثة لا تتعلق بالجواهر اصلًا او يكون من جنسه لكن يكون
من نوع او صنف لا تتعلق به كالصعود الى السماء وحمل الجبل او وجود
مانع كعلم الله تعالى بعدم وقوعه او ارادته او اخباره سبحانه بعدم وقوعه
وهذا اعني ما يمتنع لغيره بان يكون ممكنًا لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف
لانتفاء شرط وقوعه او وجود مانع هو محل النزاع كما اشير اليه في التلويح
لا كما فهمه المص وكانه لم يتفطن بالفرق بين التكليف بما علم الله انه يقع فتفطن
ولا تغفل وحاصل النزاع ان مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى
يكون التكليف الواقع به تكليف ما لا يطاق بمعنى ان العبد قادر على القصد
اليه باختياره وان لم يخلق الله تعالى الفعل عقيب قصده ولا معنى لتأثير
العبد في افعاله الا هذا قوله ولهذا قلت ثم التكليف واعلم انه اختلف في
جواز التكليف بما لا يطاق فاكثر المحققين على انه غير جائز وذهب بعضهم
الى جوازه ولهم وجهان قالوا اولًا لو لم يصح تكليف المحال لم يقع وقد وقع
لان العاصي مأمور ويمتنع منه الفعل لان الله تعالى قد علم انه لا يقع وخلاف
معلومه محال والا لزم جهله وايضًا اخبر انه لا يؤمن في قوله تعالى سواء
عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون وخلاف خبره محال والا لزم كذبه
وكذلك من علم بموته قبل تمكنه من الفعل فانه يمتنع منه الفعل وكذلك
من نسخ عنه قبل تمكنه من الفعل فانه يمتنع منه الفعل امتثالًا ولانه

ويقيد بالتكليف بالافعال

وبينه بما علم انه لا يقع

ع

المكلف لا قدرة له الا حال الفعل كما ثبت في الكلام من مذهب الاشعري وهو ح
غير مكلف فان التكليف قبل الفعل لان استدعاء الفعل مقدم عليه
اذ لا يتصور الا في المستقبل فهو حال التكليف غير مستطيع ولان افعال
العباد مخلوقة لله تعالى على ما ثبت في الكلام من مذهب الاشعري
والجواب وجهان الاول ان ما ذكرتم لا يمنع تصور الوقوع بجواز وقوعه
من المكلف في الجملة وان امتنع لغيره من علم او خبر او غيرهما فهو غير
محل النزاع الثاني ان دليلكم يبطل الجمع عليه فيكون باطلا وبيانه ان
ذلك يستدعي ان التكاليف كلها تكليف بالمستحيل لوجوب وجود الفعل
او عدمه لوجوب تعلق العلم بوجوده او عدمه فان الله تعالى يعلم قطعاً
انه يفعله فيتعين الفعل ويمتنع الترك او لا يفعله فيتعين الترك ويمتنع
الفعل فيكون التكليف اما بالممتنع فظاهر انه تكليف بالمستحيل واما بالواجب
فيكون تكليفاً بما ليس في وسعه وهو المعنى بتكليف المستحيل لا يقال
بل هو تكليف بالمستحيل الذي هو ايجاد ما يجب وجوده لانا نقول انما
يكون مستحيلاً لو لم يكن وجوده بذلك الايجاد ولان كل ما يصدر
من المكلف لا قدرة له عليه الا حال الفعل والتكليف قبله ولان كل فعل
له فهو مخلوق لله تعالى لا قدرة للعبد عليه واما الموت والنسخ والاخبار
فلا يعم كل مكلف اذ ليس كل فعل له مما علم الله تعالى موت المكلف قبل
التمكن منه او اخبر بانه لا يقع او نسخه عنه قبل تمكنه منه وكون كل تكليف
تكليفاً بالمستحيل باطل بالاجماع لانه ليس كل من جوز التكليف بالمحال
قال بوقوعه بل افترقوا فرقتين فمنهم من لم يقل بوقوعه ومنهم من قال
بالوقوع لكنه لم يقل بان كل تكليف تكليف بالمحال فوقع اتفاق الكل
على عدم العموم وقالوا ثانياً لو لم يجز لم يقع وقد وقع فانه كلف ابا جهل ونحوه
بالايمان وهو تصديق رسوله في جميع ما جاء به ومنه انه لا يصدقه فقد كلفه بان
يصدقه في انه لا يصدقه وهو محال لان تصديقه في انه لا يصدقه يستلزم ان لا يصدقه
اذ يعلم تصديقه له ويلزم تكذيبه لانه خلاف ما اخبر به والجواب ان هذا ايضاً من
قبيل التكليف بما علم الله تعالى عدم وقوعه واخبر بذلك وهو ليس من تكليف المحال
في شيء وذلك لان ابا جهل وامثاله لم يكلفوا الا بتصديق النبي عليه السلام

فيما

بيان انتفاء اللازم منه

بل يجوز في المحال لغيره لا لذاته منه
مجوز والتكليف بالمحال منه

وهو قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم
ام لم تنذرهم لا يؤمنون

اي لو صدقه في تكذيبه في انه لا يصدقه للزم الامر بالشيء
ونقيضه لانه يكون ماموراً بان يصدقه وان لا يصدقه
وهو جمع بين النقيضين منه

لانه ممكن في نفسه منقص وقوعه والممكن لا يخرج
عن الامكان بعلم او خبر منه

فيما جاء ولم يخاطبهم الله تعالى ولم يخبرهم بانهم لا يؤمنون حتى يلزم التكليف
بان يصدقوه في عدم التصديق على التفصيل والتعيين ليلزم المحال بل
انما اخبر النبي عليه السلام بانهم لا يؤمنون كما اخبر نوحاً وخاطبه صريحاً
بانه لا يؤمن من قومه الا من قد امن ولنا وجهان الاول ما اشار اليه المص
بقوله اما عقلاً فلان طلب حصول المحال لا يليق من الحكيم المتعال وتقريره
انه لو صح التكليف بالمستحيل لكان المستحيل مستدعى الحصول واللازم
باطل اما الملازمة فلان التكليف به هو استدعاء الحصول واما بطلان
اللازم فلانه لا يتصور وقوعه واستدعاء حصوله فرع تصور الوقوع وموقوف
عليه فاذا انتفى انتفى وانما قلنا لا يتصور وقوعه لانه لو تصور لتصور مثبتاً
ويلزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته فان ماهيته تنافي ثبوته والا لم
يكن ممتنعاً لذاته فما يكون ثابتاً فهو غير ماهيته وحاصله ان تصورنا نفي
مع عدم ما يلزم ذاته لذاته يقتضي ان يكون ذاته غير ذاته ويلزم قلب الحقائق
وتوضيحه انا لو تصورنا اربعة ليست بزوج وكل ما ليس بزوج ليس باربعة
فقد تصورنا اربعة ليست باربعة فالمتصور لنا اربعة ليست باربعة هف
وقد يستدل بان الغرض من التكاليف الابتلاء وذلك فيما يفعله العبد
باختياره فلو كان وجوده منه غير ممكن لما تحقق معنى الابتلاء والثاني
ما اشار اليه بقوله واما نقلاً يعني انه مما اخبره الله تعالى بعدم وقوعه في
ايات كثيرة كقوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها وما جعل عليكم في الدين
من حرج وكل ما اخبره الله تعالى بعدم وقوعه يستحيل وقوعه والا لزم امكان
كذبه وهو محال وامكان المحال محال ورد بان التلازم بين الشيئين وقوعاً
لا يلزم التلازم بينهما امكاناً الا يرى ان عدم المعلول الاول ممكن وما
يلزمه من عدم الواجب تعالى غير ممكن فامتناع الكذب من الله تعالى لا
يستلزم امتناع ما يلزمه من وقوع ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه قوله
واذا كان التكليف بالمحال محالاً فلا بد له من قدرة اختلفوا في ان القدرة
مع الفعل او قبله والمحققون على انه ان اريد بالقدرة القوة التي تصير
مؤثرة عند انضمام الارادة اليها فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده وان
اريد القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرايط فهي مع الفعل بالزمان وان

الطلب وهو م

اشارة الى انه لا ينتقض بما علم الله تعالى انه لا يقع
اذ لا يلزم من تصوره مثبتا تصور الامر على
خلاف ماهيته منه

على عدم جوازه عقلاً منه

لا يستلزم منه

كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان يكون قبل
لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة اعنى جملة ما يتوقف عليه فلذا
قال لا بمعنى الاستطاعة المقارنة بالفعل فانها علة تامة بل بمعنى سلامة
الاسباب والالات لا يقال يجب ان يكون التكليف مشروطاً بالقدرة بمعنى
القوة المؤثرة المستجمعة لجميع شرايط ضرورة ان الفعل بدونها ممتنع ولا
تكليف بالممتنع لانا نقول هذا معارض بان الفعل عند جميع شرايط التاثير
واجب لامتناع التخلف ولا تكليف بالواجب لانه غير مقدور ولعدم التمكن من
الترك وبانه لو كان التكليف مشروطاً بما ذكرتم لما توجه التكليف الا حال
المباشرة ويلزم ان لا يعصى بترك المامور به لعدم التكليف بدون المباشرة
والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع
الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافى كون الفعل مقدوراً
ومختاراً له بمعنى صحة تعلق قدرته وارادته وقصده على الى ايجاده وانما الممتنع تكليف
ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده الى
ايجاده قوله وانما قال بلا حرج غالباً يعنى قيد بذينك القيدين التمكن الاول
قيد له والثانى ايضاً قيد له بعد تقييده بالاول ليخرج الحج بلا زاد ولا راحلة
فانه قد يتمكن من ادائه بدونهما بطريق الكرامة كما هو محكى عن بعض السلف
وهو نادر فلا يجوز بناء الحكم عليه وكذا يتمكن من ادائه بلا راحلة فقط وهو كثير
لكن لا يتمكن بدونهما الا بحرج عظيم في الغالب وفرق بين الغالب والكثير لان
كل ما ليس بكثير نادر وليس كل ما ليس بغالب نادراً بل قد يكون صحيحاً واعتبر
بالصحة والمرض والجذام فان الاول غالب والثانى كثير والثالث نادر قوله ولا
شرط لنفس الوجوب لانه جبرى يعنى انه لا يشترط لنفس الوجوب القدرة
الحقيقية ولا المتوهمة لانه يجب جبراً من الله تعالى بغير صنع منا كذا في الكشف وذلك
لان الايجاب الذى يثبت به الوجوب غيب وما هو غيب غير معلوم ليوجد
فيه الاختيار وعدمه وقد يقال يشترط لنفس الوجوب السبب والاهلية
ولوجوب الاداء القدرة المتوهمة وللاداء حقيقة القدرة قوله فان قيل لما
قال وهى شرط لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب فهم منه ان نفس الوجوب قد
ينفك عن التكليف المشروط بالقدرة فيرد عليه ان نفس الوجوب لا ينفك

عن

عن التكليف لانه لا يتصور بدون الامر والتكليف مشروط بالقدرة فكيف ينفك
نفس الوجوب عن القدرة قلنا عدم الانفكاك مم ولو سلم ذلك فمعنى اشتراط
التكليف بالقدرة هو انه لا يقع التكليف الا بما يستطيع العبد ايقاعه واحداثه
عند تعلق الارادة به والا فلا كلام في صحة التكليف بما لا يكون مقدوراً عند ورود
الامر وعند تحقق سبب الوجوب قبل المباشرة ورد بانه بعيد عن الصواب
اذ نفس الوجوب حاصل بالسبب سواء كان قادراً عند تعلق الارادة به
اولا وقد يجاب ايضاً بمنع عدم انفكاك نفس الوجوب عن التكليف وبيان
انه قد ينفك عنه بان التكليف هو طلب ايقاع الفعل من العبد ونفس
الوجوب ليس كذلك لان نفس وجوب الصلوة هو لزوم وقوع هيئة مخصوصة
موضوعة للعبادة عند حضور الوقت ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك
الهيئة فعند ذلك يتحقق التكليف الا يرى ان صوم المريض والمسافر واجب
ولا تكليف عليهما وكذا الزكوة قبل الحول اقول حاصل السؤال منع كما هو
الظاهر فمقابلته بالمنع خارج عن قانون التوجيه فلا يليق شيء من الجوابين
لدفعه فتأمل قوله وهو شرط لوجوب اداء كل ما وجب فضلاً من الله تعالى
لان القدرة التى يمتنع التكليف بدونها هى ما يكون عند مباشرة الفعل فاشتراط
سلامة الاسباب والالات قبل الفعل يكون فضلاً من الله تعالى ومنة كذا
في التلويح قوله ولذا لم يلزم زفر الاداء في الجزء الاخر من الوقت قال زفر اذا
بلغ الصبى او اسلم الكافر في اخر جزء من الوقت لا يجب عليه تلك الصلوة
لانه ليس بقادر على الفعل حقيقة لفوات الوقت الذى هو من ضرورات
القدرة فلم يثبت التكليف لعدم شرطه وهو القدرة الا ان علماءنا
استحسنوا وقالوا بالوجوب فيه لان سبب الوجوب هو جزء من الوقت
وهو موجود ووجوب الاداء يفتقر الى توهم القدرة لا الى تحققها لان
القدرة الحقيقية لا تسبق الفعل والقدرة المتوهمة حاصلة لجواز ان
يظهر في الوقت امتداد بوقف الشمس كما كان لسليمن عليه السلام فثبت
بهذا القدر وجوب الاداء ليظهر اثره في الخلف وهو وجوب القضاء لا في
حق الاثم بالتاخير قال القاآنى وتحقيقه ان القدرة على نوعين قدرة
يصير الفعل بها متحقق الوجود وهى تقارن الفعل عند اهل السنة والجماعة

خلافًا للمعتزلة لانها لاتبقى زمانين فلوكانت سابقة لوجد الفعل حال عدم القدرة وانه محال وفيه نظر لانه على تقدير تسليم عدم بقاء هذه الاعراض لايلزم من تحقق القدرة قبل الفعل كون الفعل بدون القدرة لجواز بقى ذلك العرض بتجدد الامثال وقدرة يصير الفعل بها متوهم الوجود وهى سابقة على الاداء ضرورة غيران ما به يصير الفعل متوهمًا على نوعين نوع يصير الفعل به غالب الوجود ظاهر التحقق عادة كمن ادرك سعة فى الوقت مع كونه اهلًا لاداء الصلوة وهذا النوع من القدرة يظهر اثرها فى لزوم الاداء لعينه بمعنى انه يأثم بترك الاداء والنوع الثانى ما يصير الفعل به فى حيز الجواز عقلًا وان كان يندر وقوعه وهذا النوع من القدرة يظهر اثرها فى لزوم الاداء لخلفه لا لعينه فان قيل سلمنا ان توهم القدرة كاف لصحة التكليف عند سلامة الالة ولكن لانم ان توهم سلامة الالة كاف لصحته فان توهم حدوث الة الابصار والمشى للاعمى والمقعد ثابت وكذا توهم الحج بدون الزاد والراحلة وتوهم القدرة على القيام للمريض ومع ذلك لايصح التكليف بالابصار والمشى والحج والقيام والتوهم الذى ذكرتم من هذا القبيل لان الوقت للفعل بمنزلة الالة كاليد للبطش فلا يصح بناء التكليف عليه لكونه احتمالًا بعيدًا قلنا هذه القدرة انما لايصح بناء التكليف عليها اذا كان المطلوب منه عين ما كلف به اما اذا كان المقصود هو الخلف كما بينا فتوهم القدرة وان كان بعيدًا يكفى لصحة التكليف كما فى الحالف على مس السماء ثم قال والحق ان توهم القدرة غير كاف لصحة التكليف ولكن العلماء استحسنوا بالوجوب فى هذه المسئلة للاحتياط لان اتيان شئ ليس عليه اولى من ترك ما عليه ولهذا لم يؤثموه بترك الشروع فى الجزء الاخير هذا كلامه وفيه نظر قوله وذلك يتصور بوقوع الشروع فى الوقت وهذا على ما ذكر فى طريقة بعض مشايخنا ان بادراك جزء من الوقت يلزمه الصلوة لان به يتمكن من ادائها بان يأتى بالتحريمة ثم يتمها بعد خروج الوقت وكان ذلك اداء لا قضاء وهو المذهب فيجب الاداء على هذا الوجه ثم يخرج عن العهدة بالقضاء وهذا فيما سوى الفجر ظاهر اما فيه فلا يجب اداؤه لانه لايتصور بعد طلوع الشمس بل يجب عليه قدر ما يتصور وهو الشروع فاذا لم يشرع او شرع ثم افسده

يجب عليه قضاء ذلك القدر فاذا قضى ذلك القدر يجب عليه قضاء الكل صيانة لذلك القدر عن الفساد قوله كالوضوء للتيمم فان من دخل عليه وقت الصلوة وهو عادم للماء يتوجه عليه خطاب الاصل وهو قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الاية ويجب عليه طلبه ان ظن ان بقربه ماء ثم ينتقل بالعجز الحالى الى خلفه وهو التراب لا يقال التيمم يجب عند عدم الماء بقوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا لا بخطاب الاصل لطلب الخلف لانا نقول قد ثبت بقوله تعالى فان لم تجدوا ماء ان التيمم خلف فان ايجاب حكم مرتبًا على عدم حكم اخر دليل الخلفية والاجماع منعقد على الخلفية ايضا وان اختلف فى ان التيمم خلف او التراب والخلف لايجب الا عند وجوب الاصل وتحقق العجز عنه لعارض بالاجماع فعلم ان خطاب الاصل متوجه قوله وكمن حلف على مس السماء او على تحويل الحجر ذهبا فانه ينعقد اليمين موجبة للبر لتصوره عقلًا بناء على انهما من الامور الممكنة فى ذاتها فينعقد يمينه ثم يحنث فى الحال لعجزه عن ايجاد شرط البر ظاهرًا ويجب الخلف وهو الكفارة وفيه خلاف زفر فعنده لاتنعقد اليمين لكون البر مستحيلًا عادة قوله والجواب المشهور عن قول زفر لايجب القضاء على من صار اهلًا للصلوة فى الجزء الاخير من الوقت لانه لايجب الاداء لعدم القدرة بان شرط وجوب الاداء ليس الا القدرة بمعنى سلامة الاسباب وهى موجودة ههنا تقرير الجواب سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء وجود القدرة على الاداء ووجود القدرة على الاداء حاصل هنا لان القدرة التى تشترط لوجوب العبادات متقدمة هى سلامة الالات والاسباب فقط وهى حاصلة هنا ولا تشترط القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل لان العلة التامة تكون مقارنة للمعلول اذ لو كانت سابقة زمانًا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة وكذا الجواب المشهور عن قول زفر ان قضاء الواجب مبنى على وجوب الاداء بان القضاء ليس مبنيا على وجوب الاداء حتى يلزم ما ذكرتم من انه لايجب القضاء لعدم وجوب الاداء بعدم القدرة بل هو مبنى على نفس الوجوب وحاصله انا لانم ابتناء وجوب القضاء على وجوب الاداء كيف وانه يجب على المسافر والمريض قضاء الصوم مع عدم

المس والتحويل المذكورين

وجوب الاداء ولقائل ان يقول انه لا يدعى الكلية بان يقال ان قضاء الواجب مبنى على وجوب الاداء حتى يرد عليه النقض بقضاء المسافر والمريض الصوم بل يدعى في الصورة المذكورة **قوله** اما ضعف الجواب الاول فلان الوقت الصالح للاداء من جملة الاسباب الوقت سبب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء كما عرفت فكيف يكون الوقت من جملة اسباب وجوب الاداء فتامل **قوله** فلان وجوب القضاء للتكليف قال في التقرير ان القدرة كانت شرطا لوجوب الاداء فضلا من الله تعالى وما كان كذلك لم يشترط لبقاء الواجب فالقدرة لم تشترط لبقاء الواجب والقضاء بقاء فلم تشترط له اما الاولى فللاحتراز عن تكليف ما ليس في الوسع واما الثانية فلان ما كان شرطا لوجوب الاداء انما كان لدفع ضرورة تكليف ما لا يطاق وقد اندفع الضرورة لانعدام التكليف في القضاء وهذا بناء على ان القضاء يجب بما يجب به الاداء وهو مختار عند المحققين وعليه المص ايضا واما عند من اوجب القضاء بسبب جديد فلا بد له من القول باشتراط القدرة للقضاء كما للاداء لئلا يلزم تكليف ما ليس في الوسع ومن هذا علم ضعف كلام المصنف وقد يقال لا فرق في اشتراط القدرة بين وجوب الاداء والقضاء لان الاداء اذا كان مطلوبا بنفسه يشترط فيه حقيقة القدرة وان كان مطلوبا لغيره يشترط توهمها فكذلك القضاء اذا كان الفعل منه مقصودا يشترط فيه حقيقة القدرة وان كان مطلوبا لغيره يشترط توهم القدرة ففي النفس الاخير انما قالوا بوجوب قضاء الصلوات وغيرها بناء على توهم الامتداد فيه ليظهر اثره في المؤاخذه ووجوب الايصاء كما في الجزء الاخير من الوقت بناء على التوهم ليظهر اثره في وجوب القضاء ويدل على اشتراط القدرة في القضاء ان الاداء يفوت مضمونا اذا كان قادرا على المثل حتى لو عجز عنه سقط كما في سقوط فضل الوقت واتلاف المنافع وملك النكاح فلو لم يكن القدرة شرطا للقضاء لما سقط بالعجز وفيه نظر لانهم يعتبرون توهم القدرة للخلف ولانهم ان المواخذة ووجوب الايصاء خلف عن القضاء ودليله المذكور على اشتراط القدرة مغالطة لان القدرة على المثل غير القدرة المشروطة في وجوب الاداء لان الاولى سابقة على الثانية فان الثانية عبارة عما يترتب عليه الفعل وهو انما يكون بعد الاقتدار على

المثل

لان ما ذكره مبني على قول من اوجب القضاء بسبب جديد مع انه ممن يقول ان القضاء يجب بما يجب به الاداء منه

المثل وكل ما هو سابق على شئ فهو غيره لئلا يلزم تقدم الشئ على نفسه وما قيل لو اشترط القدرة في القضاء لما جاز قضاء صلوات فائتة في الصحة موميا او قاعدا في المرض واللازم باطل فالملزوم مثله اما بطلان اللازم فبالاتفاق واما الملازمة فلان القيام والركوع والسجود فروض الصلوة وقد جازت بدونها لانتفاء شرطها وهو القدرة عليها مردود بان انتفاء الشرط ممنوع فان الشرط هو توهم القدرة الحقيقية والقدرة الحقيقية هي المعلومة ههنا فان كان الفعل المترتب قياما فقدرة القيام شرط وان كان قعودا فقدرة القعود شرط وكذلك في الركوع والسجود فالشرط موجود كذا في شرح اصول فخر الاسلام **قوله** فهي زايدة على الشرط المحض بدرجة التغيير واليسر ثبت كرامة من الله تعالى وفضلا منه علينا حيث بني التكليف في بعض الواجبات عليها ليحصل اليسر في الاداء تسهيلا على العباد ولذا اشترطت في اكثر الواجبات المالية لان اداءها اشق على النفس من البدنيات اذ المال محبوب النفس في حق العامة والمفارقة عن المحبوب بالاختيار امر شاق وليس معنى التغيير فيها ان الواجب كان واجبا اولا بالممكنة بصفة العسر ثم باشتراط الميسرة يغير الى صفة اليسر بل معناه انه لو كان واجبا ابتداء بالممكنة لكان جايزا فلما توقف الوجوب على القدرة الميسرة كان الواجب تغير من العسر الى اليسر بواسطتها فكانت مغيرة مجازا **قوله** وبقاؤه شرط لبقاء الواجب يعني انه يشترط بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب لا لكونها شرطا ولكن لمعنى تبدل صفة الواجب به فان بذلك صارت شرطا بمعنى العلة فيشترط دوامها لبقاء الواجب باعتبار ذلك المعنى فان قيل بقاء الحكم قد يستغني عن بقاء العلة كاستغناء المشروط عن بقاء الشرط فينبغي ان لا يشترط دوام القدرة الميسرة لدوام الواجب اجيب بان ذلك اذا امكن البقاء بدون العلة كالرمل في الحج فاما اذا لم يمكن فبقاء العلة شرط لبقاء الواجب وههنا كذلك لان اليسر لا يبقى بدونها وفيه نظر لان الاصل زوال الحكم عند زوال العلة لان الحكم ملزوم لوجود العلة ووجود الملزوم بدون اللازم محال وزوال علة الرمل ممنوع فانه عليه السلام رمل في حجة الوداع تذكيرا لنعمة الامن بعد الخوف ليشكر عليها ويجوز ان يثبت الحكم بعلل

فعلها ما امرنا الله تعالى بها الا لتذكر نعمه في مواضع متعددة منه

متبادلة فحين غلبة المشركين كان علة الرمل ايهام المشركين قوة المؤمنين
وعند زوال ذلك يكون علته تذكير نعمة الامن قوله اعترض عليه المعترض
صاحب التنقيح كما نص عليه صاحب التلويح قوله واجيب عن الاول المجيب
صاحب التلويح واعترض عليه صاحب التلبيح بانه لا محذور ههنا اقوى من
ابطال حق الفقير غايته ان الفقير غير معين بالشخص بل المصرف جنس الفقير
وعدم تفويت الملك واليد لا يستلزم عدم تفويت الحق وما ذكر من الصوت
فلانم خلوها عن جزاء يلحقه فى دار الجزاء بل ولا يخفى ان الزكوة من المامورات
المطلقة وان الامر المطلق لا يستلزم الفور حتى ياثم المكلف بالتاخير
قوله فانه ليس شرطا لبقاء الواجب قال فخر الاسلام ولهذا قلنا لا يسقط
بالموت فى حق احكام الاخرة يعنى ان القدرة الممكنة لما لم تكن شرطا لبقاء
الواجب قلنا ان الواجب لا يسقط بموت المكلف الاخرة وهى المؤاخذة وان
كان الموت عجزا كليا قال فى البيان ولمانع ان يمنع دلالة عدم سقوط الاثم
على عدم اشتراط القدرة فى وجوب الفعل اذ الفعل ساقط عن الميت اجماعا
وايضا ما ثبت بالقدرة الميسرة لا يسقط بالموت فى حق الاثم مع ان بقاءها
شرط لبقاء الواجب حتى لو هلك المال بعد التمكن من اداء الزكوة يبقى الواجب
فى حق الاثم وان سقط فى حق احكام الدنيا واجاب عنه فى التقرير بانه
لم يذكر قوله ولهذا دليلا على اثبات ذلك الاصل والالزام لكون هذه المسئلة
فرعا لذلك الاصل وانما ذكره استيناسا وتنبيها او بيانا للمذهب فلا يكون
قابلا للمنع قوله وذلك لان القدرة الممكنة حاصله ان القدرة الممكنة لا
يشترط بقاؤها لبقاء الواجب لانها شرط محض ليس فيها معنى العلة
بدليل انها لم تغير صفة الواجب من اصل الامكان والقدرة الميسرة يشترط
بقاؤها لبقاء الواجب لانها شرط فى معنى العلة بدليل تغييرها صفة الواجب
من العسر الى اليسر وفيه بحث لان القدرتين سيان فى تغيير صفة الواجب
فالقدرة الممكنة تغير من الامكان وهو عدم لزوم المحال من فرض وقوعه
الى التمكن وهو جواز ايقاعه بلا اضطراب وقلق والقدرة الميسرة من
التمكن الى اليسر فالسر فى اشتراط بقاء الميسرة لبقاء الواجب دون الممكنة
ان الثابت بالقدرة الممكنة لوحظ فيه شدة الاهتمام بوجوده حتى لم يلاحظ

في حق احكام

فيه

فيه ان يكون على صفة اليسر فبعد ان وجب لا يسقط ولو كان فى الاداء
عسر بفوت القدرة الممكنة والثابت بالقدرة الميسرة لوحظ فيه صفة
اليسر للعبد فيشترط بقاؤها لبقاء الواجب والا انقلب اليسر الملاحظ فى
اصل الوجوب عسرا قوله لانها غيرت صفة الواجب اما باعتبار تحقق
الوجوب بعد وجود القدرة الميسرة او باعتبار انه كان له صلاحية ان يكون
واجبا قبل وجودها كما فى الواجبات بالقدرة الممكنة سمى تلك الصلاحية
صفة الواجب قوله ولذا قيل لم يشترط للقضاء يعنى ان هذه القدرة كانت
شرطا لوجوب الاداء فضلا من الله تعالى فلم نشترط لبقاء الواجب لان
البقاء غير الوجود اذ يصح اثبات الوجود ونفى البقاء بان يقال وجد ولم
يبق فلا يلزم من كون الشئ شرطا لوجود شرط البقاء كالشهود فى باب
النكاح حيث شرط للانعقاد لا البقاء وقد حققنا هذا الكلام قبل المقام
ولما كان ما ذكره المص فى تزييف الجواب المشهور عن قول زفر فيما سبق
مخالفا لكلام فخر الاسلام ومن تبعه اراد ان يبين وجه المخالفة بان
كلامه لا يخلو عن شئ حيث قال اولا قيل ثم قال وفيه بحث ولم يبين توجيه
البحث لا فى المتن ولا فى الشرح فاقول وجهه ما ذكر فى الاسرار من ان
الاصل ان القدرة المشروطة لوجوب الاداء تشترط لبقاء وجوب
الاداء لانها شرط الاداء فانه تعالى ما كلف نفسا اداء ما ليس فى الوسع
واسقط كثيرا من حقوقه بالحروج ولا يخفى انه مخالف لما ذكره فخر الاسلام قال
صاحب الكشف ولم اجد جوابا شافيا لهذا وقد اجاب عنه صاحب التقرير
بان مراده من كلامه ان كان على ظاهره فلا يحتاج الى جواب لان فخر الاسلام
قائل باشتراط القدرة لبقاء وجوب الاداء وانما الكلام فى ان وجوب
القضاء هل هو بالقدرة اولا وان كان مراده خلاف ظاهر كلامه بان
اراد من الاداء القضاء فيجوز ان يكون ذلك اختيارا منه لمذهب العراقيين
فى كون القضاء بنص جديد قوله فلا يبقى الزكوة والعشر والخراج بهلاك
المال النامى وقال الشافعى اذا تمكن من الاداء بعد الحول ولم يؤد ضمن
لتقرر الوجوب عليه بالتمكن فلم يبرء بعجزه بعده كما فى ديون العباد
وصدقة الفطر والحج ولان الواجب جزء المال النامى فلو لم يؤده بعد

منتج بصاحب البيان والتقريب

التمكن يصير مفوتًا للحق عن محله فيضمن كمن لم يصل حتى خرج الوقت
ولنا ان كل واحد منها لما وجبت بالقدرة الميسرة انتفى بانتفائها
يعني ان الحق متى وجب بصفة لا يبقى بدونها لا ان الباقي عين الواجب
كالملك اذا ثبت مبيعًا او هبة يبقى كذلك وكذا ما في الذمة من صوم
وصلوة ولان الواجب جزء المال النامي فلو بقي بعد هلاكه لانقلب غير
زامة **قوله** فان النصاب يعني ان النصاب لم يجعل من القدرة الممكنة بل
من شرايط الوجوب وحصول الاهلية بان يكون غنيًا فيتمكن من الاغناء
لا من شرايط اليسر بناء على انه لم يغير الواجب من العسر الى اليسر لان
ايتاء الخمسة من المائتين وايتاء الدرهم من الاربعين سواء في اليسر
بل ربما يكون ايتاء الدرهم من الاربعين ايسر من ايتاء الخمسة من المائتين
واذا كان النصاب شرط الوجوب لا شرط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء
الوجوب فيما بقي من النصاب عند هلاك البعض لان الوجوب في واجب
واحد فلا يتكرر فلا يشترط دوام شرطه **قوله** لان حسن الاغناء لا
يتحقق غالبًا الا بالغنى الشرعي لان الغالب من حال الفقير عدم الصبر
على شدايد الفقر والجزع على مكايد الحاجة فلا بد في اهلية الاغناء للمأمور
من الغنى الشرعي لئلا يؤدي الى الجزع المذموم في الاعم الاغلب وبما
قررنا يندفع ما قيل ان الاغناء بصفة الحسن لا يتوقف على الغنا
الشرعي فانه تعالى مدح اقوامًا على الايثار مع مساس حاجتهم بقوله
تعالى ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة **قوله** فان قيل مشاؤه
تصريحه بعدم اشتراط بقاء النصاب لبقاء الوجوب لكونه شرط الوجوب
لا شرط اليسر يعني فعلى هذا ينبغي ان لا يسقط الزكوة بهلاك النصاب
لكونه من القدرة الممكنة ح قلنا انما يسقط الزكوة بفوات النماء الذي
تعلق اليسر به لا لفوات اصل المال فاذا هلك بعضه يبقى بقسط الباقي
لبقاء اليسر ببقاء النماء في ذلك **قوله** وكذا اذا لم يحصل الخارج بان زرعها
ولم يخرج شيء غير ان الخارج تارة يكون تحقيقًا واخرى يكون تقديرًا
بان يكون متمكنًا من الزراعة وتركها وانما اعتبر التقديري فيه لان التقصير
من جهته فكانه عس على نفسه كاستهلاك المال في الزكوة وانما اختص الخراج

بالخارج تقديرًا والعشر بالخارج تحقيقًا لان الواجب في الخراج غير جنس
الخارج فامكن القول بوجوب الخراج مع انعدام الخراج تحقيقًا بخلاف العشر
فان الواجب فيه جزء من الخارج ولا يمكن ايجاب جزء من الخارج بدون الخارج
كذا قال القاآني **قوله** بخلاف الحج وصدقة الفطر فيه رد على من زعم ان الحج
وجب بقدرة ميسرة بدليل انه يشترط فيه القدرة على الزاد والراحلة وهما زايدتان
على اصل القدرة التي هي صحة البدن لانه يقدر على المشي واكتساب الزاد في الطريق
وللناصح النذر به ماشيًا واذا كانت القدرة المشروطة زائدة على اصل القدرة
المشروطة زائدة على اصل القدرة كانت ميسرة ثم لم يشترط بقاؤها لبقاء
وجوب الحج حتى لم يسقط عنه الحج بفوات القدرة على الزاد والراحلة بعد تقرر
الوجوب عليه وكذلك صدقة الفطر وجبت بقدرة ميسرة بدليل ان الغنى
بالنصاب سبب وجوبها واصل القدرة يحصل بملك نصف صاع من البر
او صاع من الشعير او التمر ثم لم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب حتى بقي في ذمته
بعد فوات الغنى وتقرير الرد انهما وجبتا بالقدرة الممكنة لا بالقدرة الميسرة
اما الحج فلان شرط وجوبه نفس الاستطاعة ولا يتحقق الاستطاعة غالبًا الا بالزاد
والراحلة المعتادين لمثل هذا السفر وكان اشتراطهما لثبوت ادنى تمكن من هذا
السفر لا للتيسير اذ التيسير لا يقع الا بخدم ومراكب واعوان وهذه الاشياء ليست
بشرط بالاجماع فثبت ان القدرة على الزاد والراحلة للتمكن لا للتيسير فلم يشترط
دوامها لبقاء الواجب فان قيل لم لم يعتبر هنا ادنى القدرة من السير والكسب في
الطريق كما في الصلوة في توهم امتداد الوقت ان ذلك اند دقلنا لان في ذلك
حرجًا يؤدي الى الهلاك في الغالب والحرج مرفوع بالنص وانما اعتبر في الصلوة
للخلف وهو القضاء لا لعين الاداء ولا خلف للحج واما صدقة الفطر فكذلك لانه
بصفة اليسر بل تجب بقدرة ممكنة واشتراط الغنى ليس لليسر بل ليصير المخاطب
بها اهلا للاغناء لقوله صلى الله عليه وسلم اغنوهم عن المسئلة فلم يكن بد من
اعتبار صفة الغنى في المكلف بذلك لليسر الا يرى ان صدقة الفطر تجب بثياب
البذلة حتى لو ملك من هذه الثياب فاضلة عن حاجته الاصلية ما يساوي
النصاب وجب عليه صدقة الفطر وبمثل هذا المال يحصل التمكن من الاغناء
لا اليسر لان اليسر انما هو بالمال النامي ليكون الاداء من الفضل وذا ليس

لفوات تمكنها من استطاع اليه سبيلا

نسخ

بشرط ههنا ولهذا لا يشترط حولان الحول المحقق للنماء بل اذا ملك نصابًا ليلة
الفطر يلزمه صدقة الفطر واذا لم واذا لم يكن هذا النوع من الغنى مفيدًا لليسر
لا تكون القدرة الميسرة شرطًا لهذه الصدقة بل الممكنة فلا يشترط دوامها لبقاء
الوجوب قوله اختلف في ان امر الآمر للمكلف بان يأمر غيره بشئ سواء كان بلفظ
الامر كما في قوله عليه السلام مروهم بالصلوة او بالصيغة يعني بصيغة الامر كما
في قول ملك لوزيره قل لفلان افعل كذا فقيل ليس بامر من الامر لذلك الغير بذلك
الشئ وهو المختار لقوله عليه السلام مروهم بالصلوة لسبع ولا امر للصبي من قبل
الشارع بالصلوة قيل لو كان امر النبي عليه السلام بالامر بالشئ امرا بذلك
الشئ لكان قوله عليه السلام لاولياء الصبيان مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع
امرًا للصبيان بالصلوة وليس كذلك لان عدم التكليف ههنا مانع قوله والا
يعني لو كان الامر بالامر امرًا لكان قولك للغير مر عبدك ان يتجر من مالك تعديًا
لانه امر لعبد الغير اذنه والامر لعبد الغير بغير اذنه تصرف في ملك الغير فيكون
تعديًا ولكان ذلك مناقضا لقولك للعبد لا تتجر لانه امر له ونهي واللازم منتف
للقطع والاتفاق كذا قال المحقق في شرح المختصر او نقول لانه بمنزلة قولك
للعبد انت مامور بهذا ولست بمامور وهذا واجب عليك وليس بواجب فان
قيل التناقض انما يلزم لو تساوت الدلالتان وليس كذلك لاختلافهما منطوقا
ومفهومًا قلنا لا مدخل لذلك في لزوم التناقض غاية ما في الباب انه يترجح
احدهما بقوة دلالته على ان هذا ليس اختلافا بالمنطوق والمفهوم بل بالذات
والواسطة قوله وقيل امر واستدل على ذلك بانه فهم ذلك من امر الله تعالى ورسوله
ان يامرنا ومن قول الملك لوزيره قل لفلان افعل كذا والجواب ان الفهم ثمة
لقرينة تدل عليه وهو العلم بانه مبلغ لامر الله وامر الملك وليس الغرض امرها
بالامر من قبل نفسه الذي هو محل النزاع قوله واتيانه يوجب الاجزاء اعلم ان
الاجزاء يفسر بتفسيرين احدهما حصول الامتثال به والاخر سقوط القضاء به
فان فسر بحصول الامتثال به فلا شك ان اتيان المامور به على وجهه يحققه
وذلك متفق عليه فان معنى الامتثال وحقيقته ذلك وان فسر بسقوط
القضاء به فقد اختلف فيه فقال الاكثرون وهو المختار عند المحققين ان
اتيان المامور به يوجب الاجزاء المفسر بسقوط القضاء به ويستلزمه وقال

القاضي

القاضي عبد الجبار ومن تبعه لا يستلزمه احتج الفريق الاول بانه لو لم يستلزم
الاتيان بالمامور به على الوجه الذي امر سقوط بعلم امتثال ابدًا اي خروج عن
العهدة بحيث لا يبقى عليه تكليف بذلك الفعل واللازم منتف اما الملازمة
فلانه يجوز ان ياتي بالمامور به ولا يسقط عنه بل يجب عليه فعله مرة اخرى
قضاء وكذلك القضاء اذا فعله لم يسقط كذلك بل يجب عليه فعله مرة اخرى
واما انتفاء اللازم فمعلوم قطعًا واتفاقًا وايضا ان القضاء عبارة عن استدراك
ما قد فات من مصلحة الاداء والفرض انه قد جاء بالمامور به على وجهه ولم يفت
شئ وحصل المط بتمامه فلو اتى به استدراكا لكان تحصيل الحاصل وقد يمنع
الاتفاق والقطع بانتفاء اللازم فان مذهب عبد الجبار هو انه قد ادى الواجب
واتى بالمامور به ومع ذلك يحتمل عدم خروجه عن العهدة قال لا يمتنع عندنا
ان يامر الحكيم ويقول اذا فعلته اثبت عليه واديت الواجب ويلزمه القضاء
مع ذلك وهذا مشعر بان ليس النزاع في الخروج عن عهدة الواجب بهذا الامر
بل في انه هل يصير بحيث لا يتوجه عليه تكليف بذلك الفعل بامر اخر ولا اخفاء
في ان المأتي به ثانيا لا يكون نفس المامور به اولا بل مثله فلا يكون تحصيلا للحاصل
ولا يتم الدليل الثاني على انه قد لا يسلم ان القضاء عبارة عن استدراك ما
قد فات من مصلحة الاداء بل عن الاتيان بمثل ما وجب اولا بطريق اللزوم
واحتج الفريق الثاني بوجهين الاول انه لو كان مسقطًا للقضاء لكان المصلي
بظن الطهارة اذا تبين كونه محدثا اما اثما او ساقطا عنه القضاء واللازم منتف
اما الاولى فلانه ان امر بصلوة بيقين الطهارة ولم يفعل كان اثما وان امر
بصلوة بظن الطهارة فقد اتى بها على وجهها والمفروض انه يسقط القضاء
فكان ساقطًا عنه القضاء واما الثانية فبالاتفاق والجواب اما اولا فنمنع
انتفاء اللازم بل نقول باحد شقيه وهو سقوط القضاء عنه فلا يصلي ثانيا
لان المسئلة مختلف فيها فلنا المنع الى ان يثبت واما ثانيا فبان المامور به صلوة
بظن الطهارة واذا تبين خلافه وجب مثله بامر اخر فهذا واجب مستانف
بامر مجدد والاول قد سقط ولا يقضى وتسمية الثاني قضاء مجاز لانه مثل
الاول الثاني انه لو كان مسقطًا للقضاء لكان اتمام الحج الفاسد مسقطًا
للقضاء ولا يسقط بالاتفاق والجواب انه ان اريد بالقضاء في قوله لكان

اتمام الحج مسقطاً للقضاء قضاء الحج المأمور به اولاً فلا نم الملازمة وانما يلزم
لواتى بالمأمور به على وجهه وان اريد قضاء الاتمام فلا نم انتفاء اللازم هذا
تحقيق الكلام فى هذا المقام وما ذكره المص فى اثناء الكلام فما يستدل به على
مسئلة اخرى مختلف فيها وسيأتى بيانها ان شاء الله تعالى قوله ولا كراهة فيها
يعنى فى الصلوة من حيث انها صلوة فلا ينافى ما اشتهر فيما بينهم من اسناد
الكراهة الى الصلوة قوله وقال الشافعى تبقى صفة الجواز لان الوجوب خاص
والجواز عام ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام ومما يدل عليه جواز صوم
عاشوراء مع نسخ وجوبه فلو زال جوازه بنسخ وجوبه لما جاز واللازم منتف
وثمرة الخلاف تظهر فى قوله عليه السلام من حلف على يمين فراى غيرها خيرا
منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذى هو خير فانه يدل على وجوب سبق الكفارة
على الحنث وكون الوجوب منسوخا مجمع عليه فبقى الجواز عنده ولم يبق عندنا
قوله خلافا للمعتزلة فانهم قالوا ان الارادة شرط لصحة الامر لكنهم اختلفوا فيما
بينهم فقالت البغدادية منهم ارادة الله تعالى فعل نفسه هو انه فعله وهو
غير ساهٍ ولا مكره وفعل غيره هو حثه وامره فيكون الامر عين الارادة ح وقال
غيرهم ان الارادة غير الامر لكنها عين الطلب واليه مال بعض اهل السنة فعلى
هذا يكون الخلاف بنائيا لا ابتدائيا ومنهم من قال ان الارادة صفة توجب
للحى حالا لاجلها يقع منه الفعل على وجه دون وجه فعلى هذا يكون الخلاف
ابتدائيا قال شارح المغنى وعند التحقيق هذه المسئلة ترجع الى مسئلة خلق
الافعال وقال القاآنى والحق ان هذه الخلافية مبنية على خلافية اخرى وهى
ان تخلف المراد عن ارادة الله تعالى لما لم يجز عند اهل السنة لزمهم القول
بانفكاكها عن الامر اذ بعض المامورين بالايمان لم يمتثلوا ولما جاز ذلك عند
المعتزلة لم يحتاجوا الى القول بالانفكاك وتمام تحقيق هذه المسئلة فى علم الكلام
وقد يستدل على ذلك بان الامر قد يوجد بدون الارادة فى الشاهد فان السيد
اذا ضرب عبده وانكر عليه السلطان ذلك واعتذر عليه السيد بانه لا يطيع
امره واراد اظهار ذلك العذر للسلطان ولمن حضر عنده فامر عنده بالفعل
فانه ح لا يريد من العبد الفعل للسلطان تمرده فان العاقل لا يريد اهلاك نفسه
وعارضت المعتزلة بان هذا وارد عليكم ايضا لان الامر عندكم طلب الفعل

المراد الشبلي منه

اى على ان الارادة ليست شرطا لصحة الامر منه

لتمرده

فالعاقل

فالعاقل لا يطلب هلاك نفسه قال الشيخ ابن الحاجب فى مختصره هذا السؤال
لازم فاعترف بانه وارد والحق انه ليس بوارد لان الطلب لا يستلزم عقابه
بل الطلب مع عدم امتثال لعبد يستلزم خلاصه فيكون المجموع مطلوبا والعاقل قد
يحصل احد جزئى مطلوبه ويتوقع لحصول الجزء الاخر فالسيد يطلب منه الفعل و
يتوقع منه عدم الامتثال وح لا يكون مريدا للامتثال ويكون طالبا للمامور به وامرا
قوله فى الامر الاعم من امر الله تعالى ذكر فى حواشى شرح التلخيص ان اسم التفضيل اذا
استعمل باللام ومن جميعا يجوز ان يتعلق من باصل الفعل لا بالمعنى التفضيلى فلا
غبار فى الكلام قوله ويؤمر الكفار بالايمان باجماع الفقهاء بناء على العهد الماضى المدلول
عليه بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بنى ادم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم
الست بربكم قالوا بلى الاية قوله واعتقاد وجوب العبادات اى وجوب ادائها الثابت
بالخطاب اللازم لثبوته ثبوت نفس وجوبها ذكر فى المنار و بالشرايع فى حكم المواخذة
فى الاخرة بلا خلاف وفيه اشكال لانه ان كانت المواخذة بترك اعتقاد لزوم موجب
الاوامر والاداء كما يشير اليه كلام شمس الائمة حيث قال ولا خلاف ان الخطاب
بالشرايع يتناولهم فى حكم المواخذة فى الاخرة لان الموجب الامر اعتقاد اللزوم و
الاداء وهم ينكرون اللزوم اعتقادا و ذلك كفر منهم بمنزلة انكار التوحيد فهذه
مواخذة بترك الايمان لانهم مخاطبون بالاعتقاد بالشرايع والاقرار بها
فالتخصيص بالمواخذة فى الاخرة ليس بصحيح لانهم مخاطبون بالايمان و
الاعتقاد بها فى الدنيا فيعاقبون على تركه وان كانت المواخذة فى الاخرة بترك
اداء العبادات فقوله بلا خلاف ليس بصحيح لان من قال انهم ليسوا بمكلفين
بادائها فى الدنيا لا يمكنه القول بان العقاب على ترك ادائها كذا فى شرح البديع
وقد يقال اصل الوجوب ثابت فى حق الكافر اذ هو بالقدرة الممكنة التى
يثبت بها سلامة الاسباب والالات فهو اذن كمديون لم يطالب دينه حتى
مات لا يسقط عنه الدين كذا هذا فيؤاخذ به فى الاخرة قوله فيعاقب عليه فان
قيل ما سبب مواخذة الكافر باصل الوجوب دون المسلم قلنا لا شك ان
المواخذة فى حكم الاخرة متعلقة بوجوب الاداء لكن الكافر جعل نفسه لاختيار
الكفر مخرجا عن اهلية المطالبة بخلاف المسلم فان الذى اوجب عليه الحق هو الذى
اخرجه عن اهلية المطالبة فسقطت من جهة صاحب الحق فلا يؤاخذ بها فى الاخرة

فان الكفر من العوارض المكتسبة منه

قوله وانما الخلاف في وجوب اداء العبادات في الدنيا بين العراقيين منا وبين عامة
مشايخ ماوراء النهر فمذهب العراقيين انهم يؤمرون به يعني ان الاداء واجب عليهم
وهو مذهب الشافعي واما عند عامة مشايخ ديار ماوراء النهر لا يؤمرون باداء ما
يحتمل السقوط من العبادات كالصلوة والصوم فانهما يحتملان السقوط بعذر
واما الايمان فلا يحتمل السقوط اصلا وقال قوم هم مكلفون بالنواهي لانهم اليق
بالعقوبات الزاجرة دون الاوامر قوله وانما يظهر فائدة الخلاف في انهم يعاقبون
في الاخرة وقيل فائدة الخلاف تظهر في الدنيا ايضا فان الزكوة تجب على غني اسلم
وقد حال عليه الحول في زمان الكفر عند العراقيين كما من وعند مشايخ ما
وراء النهر بعد مضي الحول وكذا الحج على من استطاع اليه سبيلا ثم اسلم عاجزا
عند الفريق الاول دون الثاني فالتخصيص ليس بجيد اقول كان هذا القائل
لم يحم حول المرام والله الموافق للمرام قوله بخلاف الايمان اشارة الى دفع مايرد
على التعليل التنقيح اعني قوله ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب والكافر ليس اهلا له
من انه منقوض بالامر بالايمان فانه ايضا لنيل الثواب وحاصل الدفع ان الايمان
ضد الكفر فلا يجتمعان واذا جاء الحق وذهق الباطل فيصير اهلا لنيل الثواب
بذهاب الكفر بخلاف العبادة فانها ليست منافية للكفر فلا يصير الكافر اهلا
للثواب بمجرد حصول العبادة مالم يترك الكفر قوله ومنه النهي لصدق تعريف
الخاص عليه لانه لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد والنهي في اللغة المنع ومنه
النهية للعقل لمنعه عن الرذائل وفي الاصطلاح ماذكره المص واعلم ان العلماء
اختلفوا في النهي فذهب جماعة من المتكلمين الى ان المقصود بالنهي ليس هو عدم الفعل
كما هو المتبادر الى الوهم لان عدمه مستمر من الازل الى الابد فلا يكون مقدورا
للعبد ولا حاصلا بتحصيله فيكون عبثا بل المطلوب به هو كف النفس عن الفعل
وذهب جماعة اخرى منهم الى ان المط بالنهي هو عدم الفعل وهو مقدور
للعبد باعتبار استمراره اذ له ان يفعل الفعل فيزول استمرار عدمه وله ان
لا يفعله فيستمر عدمه قوله فان المكروه ليس بمنهي عنه حقيقة قال في التقرير
صيغة النهي وان كانت مترددة بين التحريم كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا والكراهة
كقوله تعالى وذروا البيع معناه لا تبايعوا والتحقير نحو ولا تمدن عينيك وبيان
العاقبة كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا والدعاء كقول الداعي لا تكلني الى نفسي

قائله ابن الكمال في تغيير التنقيح وتبعه عزمي زاده منه

ومن الحامي من النهر

والياس

والياس كقوله تعالى لا تعتذروا اليوم والارشاد الى ماهو الاوثق كقوله تعالى
لا تسألوا عن اشياء الاية والشفقة كقوله عليه السلام لا تتخذوا الدواب كراسي
فهو مجاز في غير التحريم والكراهة بالاتفاق واختلف فيهما فقيل انها في التحريم حقيقة دون
الكراهة وقيل بالعكس وقيل بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنوي وقيل بالتوقف
على ماتقدم في الامر وموجبه وجوب الانتهاء عن المنهي عنه لانه ضد الامر وموجبه
وجوب الايتمار هذا بقي ان صيغة النهي هل توجب التكرار والفور قال المحقق في
شرح المختصر ويخالف يعني صيغة النهي الامر في ان حكمها التكرار فينسحب حكمها في
على جميع الازمان والفور فيجب الانتهاء في الحال وبه يشعر كلام العلامة التفتازاني
في شرح التلخيص حيث قال وليس النهي كالامر في عدم الفور وعدم التكرار اذ الحق
ان النهي يقتضي الفور والتكرار وقال صاحب المغني والاختلاف في ان النهي
يوجب التكرار كالامر لا يتأتى ههنا لانه يستغرق العمر فلا يتصور فيه التكرار يعني
ان من قال بان الامر يوجب التكرار لا يتأتى له ان يقول ان النهي يوجب التكرار
لان انتهاء الواجب به مما يستغرق العمر فلا يتصور فيه التكرار اذ هو عبارة عن
الامتثال بموجبه مرة بعد اخرى بخلاف الامر فانه لا يقتضي الاستغراق
فيتصور فيه التكرار قوله وهو يوجب دوام الترك يعني ان النهي يوجب دوام الترك
المنهي عنه عند المحققين الا اذا صرف عنه دليل وقد خالف فيه بعض حيث
ذهب الى انه لمطلق الكف من غير دلالة على الدوام والمرة كما في الامر قوله لان
معنى لا تضرب لا يصدر منك ضرب والنكرة في سياق النفي تعم ولانه لم يزل
العلماء يستدلون بالنهي على الترك مع اختلاف الاوقات لا يخصصونه بوقت
دون وقت ولولا انه للدوام لما صح ذلك قوله كقوله تعالى ولا تقربوا الصلوة
وانتم سكارى وكقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن قوله قال المخالف لو كان
للدوام لما انفك عنه وقد انفك عنه فان الحائض نهيت عن الصلوة والصوم
ولا دوام قلنا كلامنا في النهي المطلق وهذا محقق بوقت الحيض لانه مقيد به فلا
يتناول غيره على ان النهي ههنا مستمر مستغرق لجميع العمر غير منقطع في وقت
فان الحائض نهيت عن الصلوة والصوم في جميع عمرها في ايام حيضها قوله ويقتضي
القبح ذكر في الميزان ان حكم صيرورة المنهي عنه حراما فاما وجوب الانتهاء فحكم
من حيث هو امر بضده في الحقيقة وجوب الانتهاء حكم الامر الثابت بالنهي

اما حكمه فصيرورة المنهى عنه حرامًا وفيه نظر لاحتمال العكس وهو الظاهر
من لا تفعل وكون المنهى عنه حرامًا مقتضاه لا موجبه ولذا قال المص ويقتضى
القبح يعنى انه يقتضى صفة القبح للمنهى عنه ضرورة حكمة الناهى فان الحكيم لا
ينهى عن فعل الا لقبحه كما انه لا يأمر الا لحسنه قال الله تعالى ان الله يأمر بالعدل
والاحسان وايتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى ورد بانه يجوز
تحريم ما لا مفسدة فيه عقوبة لمخالفته حرمانًا او تعبدًا اما تحريم الحرمان فكما
حرم على اليهود كل ذى ظفر وكما حرم عليهم الشروب من البقر والغنم عقوبة لهم
لا لمفسدة فيه لما احل لنا ذلك مع انا اكرم عليه منهم ونص على ذلك بقوله
ذلك جزيناهم ببغيهم واما تحريم التعبد فكما فى تحريم الصيد فى حالة الاحرام
والجواب انا لا ندعى ان فى كل منهى عنه مفسدة بل نقول ان الحكيم لا ينهى
الا عن القبيح والحسن والقبح شرعيان فكل ما نهى الشارع عنه فهو قبيح كما ان
كل ما امر به فهو حسن غاية ما فى الباب انا لا ندرك القبيح وذلك لا يوجب
العدم فى نفسه وقوله تعالى ذلك جزيناهم ببغيهم لا دلالة فيه على عدم القبح
وانما دلالته على ان حكمة النهى وجعله قبيحًا المجازاة ببغيهم وكذا فى حرمة الصيد
لا دلالة على عدم قبحه سوى عدم العلم به وهو ليس بدليل **قوله** فهو اما لعينه
اعلم ان مقتضى النهى قبح المنهى عنه كما ان مقتضى الامر حسن المأمور به اذا
تقرر هذا فنقول المنهى عنه فى صفة القبح ينقسم انقسام المأمور به فكما
انقسم المأمور به الى الحسن لعينه والى الحسن لغيره كذلك ينقسم المنهى عنه
الى القبح لعينه وانه نوعان وضعًا اى عقلًا او شرعًا والى القبح لغيره وانه نوعان
وضعًا ومجاورًا تحقيقًا للمقابلة فما قبح لمعنى فى عينه وضعًا كالكفر والكذب
والظلم فان الواضع هذه الاسماء لافعال عرف قبحها بمجرد العقل قبل ورود
السمع لان قبح كفران النعمة والكذب مركوز فى العقول وكذلك الظلم وما قبح
لعينه شرعًا لعدم المحلية او الاهلية ونحو ذلك كبيع الحر والمضامين والملاقيح فان الشرع
جعل محل البيع المال المتقوم حال العقد ليحصل الفائدة والحر ليس بمال وكذا
ما فى الصلب والرحم قبل ان يخلق لا مالية فيه فصار بيع هذه الاشياء عبثًا
ليس لحلوله فى غير محله نحو ضرب الميت وخطاب الجماد وكذا الصلوة لما حصر
الشرع اهلية العبد لادائها على حال طهارته عن الحدث فيكون فعل الصلوة

عن

عن الحدث عبثًا لحصوله من غير اهله فالتحق هذه الاشياء بالقبيح عقلًا بواسطة
عدم المحلية او الاهلية واعلم انهم لا يعنون بقولهم انه قبيح لعينه ان ذلك الفعل قبيح
من حيث ذاته لما تقرر ان حسن الفعل وقبحه انما يكون لجهات يقع هو عليها بل المراد
منه ان عين الفعل الذى اضيف اليه النهى قبيح وان كان ذلك لمعنى زايد على ذاته
كالكفر والظلم والعبث فان عينها قبيحة باعتبار كفران النعمة ووضع الشئ فى غير
محله وخلوه عن الفائدة **قوله** وحكمه البطلان اى عدم المشروعية باصله ووصفه
لان ما قبح لعينه لا يتصور ان يكون مشروعًا بوجه وقيل لان القبح الذاتى ينافى المشروعية
وهذا بالاجماع ولقائل ان يقول الكذب من هذا القبيل وهو قد يسقط القبح عنه
ويصير حسنًا لاصلاح ذات البين فلو كان قبحه لذاته لما جاز الانفكاك عنه اذ ما
بالذات لا يزول وكذا بيع الحر كان جايزًا فى بنى اسرائيل **قوله** واما الغير وصفًا لازمًا
للمنهى عنه يعنى يتصل بالمنهى عنه المعنى المقتضى للقبح بحيث يصير لازمًا له ولم يكن
الانفكاك عنه وذلك مثل الربوا فانه وجد فيه ركن البيع من اهله فى محله فلا
يكون قبيحًا باصله ولكن اتصل به ما يوجب قبحه على وجه صار وصفًا له فانه
فضل خال عن العوض شرط فى عقد المعاوضة فلما كان مشروطًا فيه كان
لازمًا له ثم هو خال عن العوض لان الدرهم الزائد لا عوض له فلم توجد المبادلة
فيه وهو فرع على المزيد عليه وكان كالوصف ولان اصل المبادلة قد وجد
ولكن لم توجد المبادلة التامة فقد وجد اصلها وفقد وصفها وكالصوم فى
الايام المنهية يعنى العيدين وايام التشريق فانه عبادة فى نفسه ولكنه قبح لمعنى
اتصل بالوقت الذى هو محل ادائه وهو انه يوم ضيافة الله تعالى وفى الصوم
اعراض عنها فكان الخلل الصادر فيه من قبل الوقت كالوصف اللازم لعدم
تصور الانفكاك ولما كان المعنى الموجب للقبح فى هذا القسم بمنزلة الوصف
كان اشد اتصالًا به من المجاور فى القسم الاتى فاوجب الفساد فى المشروع **قوله**
سواء صدق على الملزوم نحو الجهاد اعلاء كلمة الله تعالى وصوم الايام المنهية
اعراض عن ضيافة الله تعالى او لا يصدق كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن
لكن الثمن لا يصدق على البيع وليس ركن البيع لانه وسيلة الى البيع لا مقصود
اصلى تجرى الات الصناعة كالقدوم **قوله** او مجاورًا للمنهى عنه يعنى يجاور المعنى
المقتضى للقبح من حيث انهما اجتمعا بطريق الاتفاق بحيث يتصور انفكاكه عنه

فى الجملة سواء صدق عليه نحو البيع وقت النداء اشتغال عن السعى الواجب
اولا يصدق كقطع الطريق لا يصدق على السفر بل السفر موصل الى القطع
لا ان يكون داخلا فى حقيقته كوطئ الرجل زوجته حالة الحيض فان النهى عنه
لمعنى استعمال الاذى وهو معنى مجاور للوطئ غير متصل به وصفا اذ الوطئ
قد ينفك عن استعمال الاذى كما فى حالة الطهر الفاسد بان يقع الطهر بين الدمين
فى مدة الحيض وكالبيع وقت النداء فان النهى فيه لاجل الاخلال بالسعى الى الجمعة
الواجب والاخلال بالسعى مجاور للبيع قابل الانفكاك عنه الا يرى ان البيع
قد يوجد بدون الاخلال بالسعى الى الجمعة فى الطريق ذاهبين وكذا الاخلال
يوجد بدون البيع بالاشتغال بعمل اخر وكالصلوة فى الارض المغصوبة فان النهى
عنها الارض شغل ملك الغير بدون الاذن والشغل بدون اذنه مجاور للصلوة
قابل للانفكاك بان يلحقه الاذن بها له من المالك او ينتقل اليه الملك بسبب من
الاسباب قيل فيه بحث اذ لا نم انفكاك ترك السعى عن البيع وقت النداء حالة
الترك اذ الكلام فى مثل هذا البيع لا فى المطلق ولا نم انفكاك الشغل عن الصلوة
فى الارض المغصوبة اذ الكلام فى الصلوة المقيدة بكونها فى الارض المغصوبة
لا فى الصلوة مطلقا وكذا الكلام فى انفكاك استعمال الاذى عن الوطئ حالة الحيض
وجوابه ان هذا انما يلزم ان لو لم يكن مرادهم بذلك جواز الانفكاك فى الجملة وهو
ممنوع وذلك لان غرضهم بيان الفرق بينه وبين القسم السابق اذ الانفكاك
لا يتصور فيه اصلا كما قررنا بخلاف هذا القسم فان ذلك ينفك عنه فى الجملة
كما بينا وكيف لم يريدوا ذلك وكل عاقل يعلم ان ترك السعى لا ينفك عن البيع
الذى يترك به السعى وان الشغل لا ينفك عن الصلوة فى الارض المغصوبة
كذا قال القاأنى ولا يخفى ان هذا الجواب من قبيل مقابلة المنع بالمنع وهو غير
موجه وحكم هذا القسم ان يكون المنهى عنه صحيحا مشروعا فى اصله بعد النهى
باتفاق الفقهاء حتى انعقد البيع وقت النداء موجبا للملك من غير توقف على
القبض لان القبح لما كان باعتبار معنى مجاور للمنهى عنه غير متصل به وصفا لم
يؤثر فى ازالة مشروعيته اصلا ولا وصفا فاوجب الكراهة دون الفساد قوله
والنهى نوعان نهى عن الافعال الحسية وهى التى تعرف حسا ولا يتوقف تحققها
على الشرع كالقتل والزنا وشرب الخمر فانها لا يتوقف تحققها على الشرع لانها كانت

قاله الفاضل السمرقندى وتبعه شارح المغنى الشبلى

معلومة

معلومة قبله عند جميع اهل الملل ونهى عن الافعال الشرعية وهى التى يتوقف
تحققها على الشرع اى لا يدرك لولا خطاب الشارع كالصلوة والصوم والبيع
فان كون الصلوة عبارة عن اركان معلومة وشرايط مخصوصة لم يكن معلوما
قبل الشرع وكذا كون الصوم عبارة عن امساك مخصوص فى وقت مخصوص
من الاهل وكذا كون البيع عبارة عن ايجاب وقبول بلفظين ماضيين مع شرايط
يرجع بعضها الى الاهل وبعضها الى المحل مما لا يعرف لولا خطاب الشارع والنهى
المطلق عن القرينة الدالة على القبح لعينه او لغيره اذا ورد عن الافعال الحسية
يدل على كونها قبيحة فى عينها بلا خلاف لان الاصل ثبوت القبح باقتضاء النهى
فيما اضيف اليه النهى دون غيره فلا يترك هذا الاصل بلا ضرورة ولا ضرورة
فى الافعال الحسية لانه امكن تحققها مع القبح لوجودها حسا فلا يمتنع بسبب
القبح كالظلم فان قبحه مركوز فى العقول ورد الشرع اولا ولذا حرم فى الاديان كلها
وقال بقبحه من لا يقول بالشرايع والنهى المقارن بالقرينة الصارفة عن
الظاهر اذا ورد عن الافعال الحسية يدل على كونها قبيحة لغيرها فلذلك الغير ان
كان وصفا قائما بالمنهى عنه فهو بمنزلة القبيح لعينه فى ان كلا منهما باطل وان
كان مجاورا منفصلا عنه فلا والنهى المطلق عن القرينة الدالة على القبح لعينه
او لغيره اذا ورد عن الافعال الشرعية يقتضى قبح غيرها لكن يكون القبح متصلا
بالمنهى عنه حتى يبقى مشروعا باصله دون وصفه عندنا مع كونه كاملا وعلى
حقيقة وهى ان يكون النهى لطلب الامتناع عن الفعل بناء على اختيار العبد
لا ان يصير مجازا عن النسخ والنفى عينه والنهى المقارن بالقرينة الصارفة
عن الظاهر اذا ورد عن الافعال الشرعية يقتضى ما تفيده القرينة وسيجئ
تفصيله ان شاء الله تعالى قوله فان الدليل دل على ان النهى عن قربانها للمجاور
يعنى ان قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن دل على ان النهى لمعنى مجاور
فى المحل وهو الاذى بدليل سياق الاية وهو قوله تعالى قل هو اذى حتى لا يبطل
احصان المقذوف بالوطئ فى حالة الحيض ويثبت به احصان الرجم والحل للزوج
الاول والنسب وتكميل المهر قوله قال الشافعى النهى المطلق يعنى العارى عن
القرينة الدالة على ان المنهى عنه قبيح او لغيره اذا ورد عن الافعال الشرعية يقتضى
القبح لعينه فيبطل المنهى عنه ح واستدل عليه بوجهين تقريرا الاول ان العمل

لعينه ح

بحقيقة كل قسم واجب لامحالة والنهي في اقتضاء القبح حقيقة فيكون العمل به واجبا
اما ان العمل بحقيقة كل قسم واجب فلان الحقيقة اصل في كل باب والعمل بالاصل
واجب واما ان النهي في اقتضاء القبح حقيقة فبالقياس على الامر لان الامر في
اقتضاء الحسن حقيقة والعمل بحقيقة الامر واجب حتى كان المامور به حسنا
لمعنى في عينه الا بدليل فكذلك النهي وهذا لان المطلق من كل شيء ينصرف
الى الكامل ويحتمل القاصر والكمال في صفة القبح في كونه قبيحا لعينه كما في جانب الحسن
فثبت انه الموجب الاصلي فوجب القول به وح لا يتصور ان يكون مشروعا بعد
النهي وفيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم ان العمل بحقيقة كل قسم واجب ودعوى
الضرورة بقوله لامحالة باطلة فانه لو كان واجبا لانسد باب المجاز واللازم
بط بالضرورة فالملزوم مثله واما ثانيا فلانا لا نسلم ان النهي في اقتضاء القبح
حقيقة فان الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له فقياسه على الامر قياس
في اللغة وهو باطل ولئن سلم ان النهي في اقتضاء القبح حقيقة لكن ماذا اردتم
بذلك القبح لعينه ام لغيره والاول مم والثاني هو المط قوله لان المطلق من كل
شيء ينصرف الى الكامل قلنا مسلم قوله والكمال في صفة القبح في كونه قبيحا
لعينه قلنا في الحسيات او في الشرعيات او مطلقا والاول مسلم وليس الكلام
فيه وكل من الاخيرين مم فان الكمال فيه ان يكون القبح لغيره ابقاء للنهي على
حقيقته وتقرير الثاني ان النهي عنه معصية فلا يكون مشروعا للتنافي
بين المشروعية والمعصية لان المشروعية تقتضي جواز الاقدام عليه والمعصية
تقتضي عدمه فلا يجتمعان وفيه نظر لان التنافي بين الشيئين انما يكون مانعا
عن الجمع اذا كان من جهة واحدة واما اذا كان من جهتين كما نحن فيه فلا قوله
قلنا كان المقتضي ههنا يبطل المقتضي بخلافه ثمة تقريره ان القبح ثبت بالنهي
مقتضى شرعا تحقيقا لحكم النهي والثابت بطريق الاقتضاء ثابت ضرورة
تصحيح المقتضي فثبت على وجه يكون محققا للمقتضي لا مبطلا له وذلك فيما
يثبت القبح لغيره وصفا كما قلنا لا ان يكون مبطلا للمشروعية كما ذهب اليه
الشافعي لان في ذلك ابطال المقتضي بتحقيق المقتضي وبطلان المقتضي يبطل
المقتضي وهو القبح وبهذا ظهر الفرق بين الامر والنهي لان الحسن في المامور به
وان كان ثابتا بمقتضى الامر لكن كماله وهو ان يكون حسنا لعينه لا يبطل الامر

يقتضي صح

بل

بل يتحقق موجبه وذلك ظاهر بخلاف النهي فان كمال القبح يجعله في اصله يبطله
على ما قررناه قوله لان المنهي عنه يجب ان يكون متصور الوجود قال في البيان ان
الله تعالى ابتلى عباده بالامر والنهي بناء على اختيارهم فمن اطاعه بالانتهاء عما نهى
عنه باختياره يثاب عليه ومن اقدم على مباشرته باختياره يعاقب عليه والابتلاء
بالنهي انما يتحقق فيما كان المنهي عنه متصور الوجود وكونه قبيحا ومنسوخا يقتضي
ان لا وجود له شرعا وما لا وجود له شرعا فامتناع العبد عنه بناء على عدمه في
نفسه لا تعلق له باختياره ولهذا لا يثاب على الامتناع من المنسوخ ونظيره ان
من امتنع عن شرب الخمر مع القدرة عليه يثاب لان العدم بناء على امتناعه
اما لو امتنع عنه بانه لا يجدها لا يثاب عليه لان امتناعه عنه بناء على عدمها
فعلم ان النهي يقتضي تصور المنهي عنه كما يقتضي قبحه فان امكن الجمع بينهما
وجب العمل به والا وجب الترجيح ففي الفعل الحسي امكن الجمع اذ وجوده لا
يمتنع بسبب القبح في عينه واما في الفعل الشرعي فلا يمكن الجمع بينهما لانه
لا يتحقق شرعا مع القبح لعينه فوجب الترجيح ثم اما ان يرجح جانب القبح كما
هو مذهب الخصم او جانب التصور فقلنا ترجيح جانب التصور هو الموجب
الاصلي للنهي لغة وشرعا وعرفا اما لغة فلانه متعد لازمه انتهى يقال نهيته
فانتهى والانتهاء والامتناع واحد واما شرعا فليتحقق معنى الابتلاء فيه واما
فلانه يستقبح ان يقال للاعمى لا تبصر والقبح من مقتضياته شرعا فكان
اعتبار الموجب الاصلي اولى ولان في اعتبار جانب التصور يمكن الجمع
بينهما بان يكون مشروعا باصله قبيحا بوصفه وفي اعتبار جانب القبح لا يمكن
ولان في اعتبار جانب القبح ابطال حقيقة النهي لانه يصير قبيحا وهو غير
النهي جدا وفي ابطاله ابطال القبح الذي ثبت مقتضى به لان في ابطال المقتضي
ضرورة فيعود على موضوعه بالنقض وفي اعتبار جانب التصور تحقق النهي
مع رعاية مقتضاه فكان اولى قال فخر الاسلام فاما الشافعي فقد حقق
المقتضي وابطل المقتضي وهذا في غاية المناقضة والفساد يعني جعل قبح
المنهيات الشرعية لعينها اضمارا منفيا وابطل حقيقة النهي وهو مما هو
مناقضة لان وجود التابع يستلزم وجود المتبوع وجعل القبح لعينه يستلزم
انتفاء المتبوع وهو النهي وذلك باطل قوله وكون النهي طريقا الى النسخ في

لعينه صح

اولا لان التصور صح

عرفا صح

بعض الصور كالنهى عن بيع الحر والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم لا يضر لانه
مجاز عن النفى ثمة لعدم المحل قوله واعترض ذكر الامام الغزالى في المستصفى ان
مثل الصلوة والصوم والبيع فى الاوامر مستعملة فى المعانى الشرعية دون اللغوية
للعرف الطارى وما وجدنا ذلك العرف في النواهى فيبقى اصل الوضع من المعانى
اللغوية كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وقوله عليه السلام دعى الصلوة
ايام اقرائك فانه فى معنى النهى وحاصله ان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف
فى النهى ولا يلزم احتياجه الى المعنى الشرعى واجاب عنه صاحب التلويح بان الحائض
انما نهيت عما سماه الشرع صوما وصلوة لا عن نفس الامساك والدعاء قال المحقق
الشريف يرد عليه ان النهى عن الشرعيات يقتضى المشروعية فينبغى ان تكون
الصلوة مشروعة للحايض في هذه الايام ولم يقل به احد واجيب عنه بان
ذلك الاقتضاء فيما اذا لم يدل دليل على ان النهى عن الفعل الشرعى لقبحه لعينه
او لغيره والصلوة فى حالة الحيض ليست كذلك بل مما دل الدليل على ان
قبحها لعينها لان اشتراط الطهارة عن الحيض وغيره فى الصلوة مثلا ثبت
بنص على وفاق القياس قوله ولقائل ان يقول ايراد على قوله لان النهى عنه
يجب ان يكون متصورا الوجود وفيه بحث لان قوله بحيث لو اقدم عليه لوجد
يشعر بان المراد انه يجب ان يكون متصورا لوجود وقت الانتهاء عن الفعل
لا قبله فلا وجه لهذا الايراد بعد ظهور المراد قوله والمشروعات تحتمل هذا
المعنى يعنى ان المشروعات تحتمل الفساد بالنهى ولا تنافى اذ المشروعية
قائمة باصل الفعل والمعصية بوصفه ومثل هذا واقع بالاجماع كالاحرام
الفاسد فان المحرم اذا جامع قبل الوقوف بعرفة او احرم مجامعا لاهله يفسد
احرامه وحجه ويجب عليه المضى مع ذلك حتى لو ارتكب بعد ذلك شيئا من
محظورات الاحرام يجب عليه الجزاء وهو دليل على بقاء مشروعيته ويجب
عليه القضاء فى العام القابل وهو دليل على فساده وكالطلاق المحظور وهو
الطلاق في حالة الحيض والصلوة فى الارض المغصوبة والاوقات المكروهة
والبيع وقت النداء والحلف على معصية فعلم انه لا تنافى بين المشروعية
وبين قبح الوصف قوله كالصلوة فى الارض المغصوبة فانها مكروهة بخلاف
الصلوة فى الاوقات المكروهة والصوم فى الايام المنهية فان اتصال الوقت

بالصلوة فوق اتصال المكان بالصلوة ودون اتصال الوقت بالصوم لان الوقت
سبب للصوم ومعيار له اى منطبق عليه يزيد بطوله وينقص بقصره والمكان ليس
بسبب للصلوة ولا معيار لها والوقت للصلوة سبب لا معيار كما عرف ولا اثر
لكونه ظرفا لان نقصان الظرف لا يوجب نقصان المظروف ولما كان اتصال
الوقت الفاسد بالصوم اشد كان تاثيره اشد فقلنا الصوم فى الايام المنهية
فاسد فلم يضمن بالشروع حتى لو افسده بعد الشروع فيه لا يجب عليه القضاء
في ظاهر الرواية ولا يصلح لاسقاط ما فى ذمته من قضاء رمضان والنذور والكفارات
لان ما وجب كاملا لا يتأدى ناقصا ولما كان اتصال الوقت بالصلوة اضعف
من اتصاله بالصوم واقوى من اتصاله بالمكان صارت الصلاة فى الاوقات المكروهة
ناقصة لا فاسدة حتى تضمن بالشروع فى الصلوة فيها ولا تصلح لاسقاط ما فى
ذمته من القضاء والنذور لان ما وجب كاملا لا يتادى ناقصا ولما لم يكن المكان
متصلا بها ولا وصفا لها كانت الصلوة فى الارض المغصوبة مكروهة لا فاسدة
ولا ناقصة فتضمن بالشروع فيها وتصلح لاسقاط ما فى ذمته من القضاء
والنذور قال القاآنى ولقائل ان يقول ينبغى ان لا تصح الصلوة فى الارض المغصوبة
كما قال احمد والامامية والزيدية وبعض المتكلمين لان الصلوة مشتملة على حركات
وسكنات والحركة شغل حيز بعد ان كان في حيز اخر وسكون شغل حيز واحد
فى زمانين فشغل الحيز جزء ماهيتهما وهما جزء الصلوة وجزء الجزء جزء وشغل
الحيز فى هذه الصلوة منهى عنه لانه كون في الارض المغصوبة وهو منهى عنه
فكان جزء هذه الصلوة منهيا عنه فاستحال ان يكون مامورا به فلم يكن هذه الصلوة
مامورا بها اذ الامر بالكل التركيبى امر بالجزء فلا يكون اتيا بالمامور به ويجاب عنه
بان الصلوة فى الدار المغصوبة ليست مامورا بها من حيث انها صلوة مقيدة
بكونها فى الدار المغصوبة بل من حيث هى صلوة مطلقا وحركونه جزء الصلوة
المطلقة منهيا عنه ممنوع والهيئة الحاصلة لها بعد الجمع وان كانت منهيا عنها
لكن لا تكون موجبة لنهى الصلوة المطلقة ضرورة كونها غير لازمة لها اذ الصلوة
المطلقة قد تحقق بدون تلك الهيئة واذا كان الصلوة المطلقة غير منهى عنها
وقد اتى بها لانه قد اتى بالصلوة المقيدة يستلزم المطلق فيكون قد اتى بالمامور
بها فتصح ولانه لو امتنع ذلك لامتنع النهى عن فعل ما لان نفس الفعل مامور به

وفائدته التنبيه على ان نظره في عدم تادية الكامل بروفائته علم الفساد نظره فى الضمان بالشروع

والمقيد ای كون الكل مامورا به اذا كان الجزء منهيا عنه

اى قوله ولانه لو امتنع ذلك الخ اه مسـ

لكونه جزء من الفعل المأمور به وكل منهى عنه فرد من افراد نفس الفعل وفيه بحث
لان هذا الفعل المعين جزء من ماهية الصلوة المعينة واذا كان هذا الجزء منهيًا
عنه استحال كون هذه الصلوة مأمورًا بها والا يلزم ان يكون ماذونا وغير
ماذون فيها وذلك تكليف ما لا يطاق واما النقض فغير وارد لان كلامنا فى
المركب الخارجى لا العقلى قوله والفساد فى الوصف لا البطلان خلافا له واعلم
ان النهى عن الافعال الشرعية مثل العبادات والمعاملات يدل على بطلانها عند
اكثر اصحاب الشافعى وهو الظاهر من مذهبه واليه ذهب بعض المتكلمين وعند
اصحابنا لا يدل على ذلك واليه ذهب المحققون من اصحاب الشافعى كالغزالى و
القفال وهو قول عامة المتكلمين وذهب بعضهم الى انه يدل على الفساد فى العبادات
دون المعاملات ثم القائلون بانه يدل على البطلان فى الجميع اختلفوا فيما بينهم
فقال بعضهم يدل عليه لغة وقال بعضهم شرعًا لا لغة والقائلون بانه لا يدل على
البطلان مطلقا اختلفوا ايضًا فذهب اصحابنا الى انه يدل على الصحة وذهب
غيرهم كالغزالى وغيره الى انه لا يدل عليها ثم لا بد من تفسير الصحة والبطلان
والفساد توضيحًا لهذه الاقوال فالصحة فى العبادات عند الفقهاء عبارة عن
كون الفعل مسقطًا للقضاء وعند المتكلمين عن موافقة امر الشرع وجب القضاء
اولم يجب فصلوة من ظن انه متطهر ولم يكن كذلك صحيحة عند المتكلمين لموافقة
امر الشرع بالصلوة على حسب حاله غير صحيحة عند الفقهاء لكونها غير مسقطة
للقضاء وفى المعاملات معنى الصحة كون العقد سببا لترتب ثمراته المطلوبة
عليه شرعًا كالبيع للملك والبطلان فى العبادات عدم سقوط القضاء
بالفعل وفى المعاملات تخلف الاحكام عنها وخروجها عن كونها اسبابًا مفيدة
للاحكام على مقابلة الصحة واما الفساد فيرادف البطلان عند اصحاب الشافعى
وكلاهما عبارة عن معنى واحد وعندنا هو قسم ثالث مغاير للصحيح والباطل
وهو ما كان مشروعًا باصله غير مشروع بوصفه واعلم ان الصحة عندنا قد
تطلق ايضًا على مقابلة الفاسد كما تطلق على مقابلة الباطل فاذا حكمنا على
على شى بالصحة فمعناه انه مشروع باصله ووصفه جميعًا بخلاف الباطل فانه
ليس بمشروع اصلًا وبخلاف الفاسد فانه مشروع باصله دون وصفه فالنهى
عن التصرفات الشرعية يدل على الصحة بالمعنى الاول عندنا من حيث ان المنهى

عنه

عنه يصلح لاسقاط القضاء فى العبادات كما اذا نذر صوم يوم النحر واداه فيه
لا يجب عليه القضاء ولترتب الاحكام فى المعاملات ولا يدل عليها بالمعنى الثانى
لانه ليس بمشروع بوصفه وان كان مشروعًا باصله قوله وهو بناء على الخلاف فى
الاول واعلم ان الخلاف بيننا وبين الشافعى فى امرين الاول ان النهى عن الشرعيات
بلا قرينة اصلًا يقتضى القبح لعينه عنده وفائدته ان يكون التصرف باطلًا وعندنا
يقتضى القبح لغيره والصحة لاصله الثانى انه اذا وجد القرينة على ان النهى بسبب
القبح لغيره ويكون ذلك الغير وصفًا فانه باطل عند الشافعى وعندنا يكون صحيحًا
باصله لا بوصفه ونسميه فاسدًا وهذا الخلاف مبنى على الخلاف الاول لانه
لما كان الاصل فى المنهى عنه عنده البطلان يجب ان يجرى على اصله الاول الا عند
الضرورة والضرورة مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان النهى لقبح المجاور
كالبيع وقت النداء واما اذا دل الدليل على ان النهى لقبح الوصف اللازم فلا
ضرورة فى ان لا يجرى النهى على اصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان
الاصل بخلاف المجاور فانه ليس بلازم واما عندنا فلان الاصل فى المنهى عنه
اذا كان تصرفًا شرعيًا ان يكون وجوده وصحته شرعًا فيجرى على اصله الا عند
الضرورة وهى مختصة فيما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او لجزئه واما اذا
دل الدليل على ان النهى لقبح الوصف اللازم المقيد بان لا يكون من الشروط
فلا ضرورة فى البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية فى صحة الشى وترجيح
الصحة بصحة الاجزاء اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجى واذا لم تكن
الضرورة قائمة ههنا يجرى النهى على اصله وهو ان يكون المنهى عنه موجودًا
شرعًا اى صحيحًا واورد عليه بان الوقت من شروط الصلوة والصوم وقد جعل
فى الصلوة مجاورًا وفى الصوم وصفًا لازمًا فلا يناسب تقييد الوصف اللازم
بان لا يكون من الشروط ويدفع بانه من قبيل اشتباه المطلق بالمقيد فان
شرط الصلوة والصوم مطلق الوقت وما جعل مجاورًا فى الاولى ووصفًا
لازمًا فى الثانية هو خصوصية الوقت كيوم النحر ووقت طلوع الشمس مثلًا
قوله فكان كالوصف وقال القاآنى والنهى انما تعلق بوصفه وهو الفضل
الخالى عن العوض الذى يفوت به المساوات الواجبة ولا خفاء فى كون هذا
الفضل تبعًا وهو المعنى بالوصف او نقول النهى انما تعلق بالربوا الفوات شرط

الجواز وهو المساواة باشتراط الفضل الخالي عن العوض وشرط الشيء تابعه
فيكون وصفاً اذ المراد بالوصف ما لا يكون قوام العقد به وهذا كذلك قوله ويفسد
البيع بالخمر يعني اذا باع شيئاً متقوماً كالعبد مثلا بالخمر بان جعلها ثمناً فانه
يكون فاسداً وكذا اذا جعل الخمر مبيعاً والعبد ثمناً يكون البيع فاسداً لا باطلاً
لانه وان جعل العبد ثمناً لكن هذا بيع مقايضة فيكون كل واحد منهما ثمناً
لصاحبه كما هو حكم المقايضة فينعقد البيع موجبا لحكمه وهو الملك في
محل يقبله وهو العبد ولكن بصفة الفساد غير موجب في محل لا تقبله
وهو الخمر حتى لا يملك الخمر وان قبضها بحكم العقد بخلاف بيع الخمر بالدراهم فانه
باطل لان الدراهم تعينت للثمنية فتعينت الخمر مبيعة وهي ليست بمحل للعقد
قوله ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة الى المقصود اذ الانتفاع بالاعيان
لا بالاثمان ولهذا يشترط تحقق المبيع دون الثمن فبهذا الاعتبار صار الثمن
من جملة الشروط بمنزلة الات الصناع قوله ان ركن البيع وهو مبادلة المال
بالمال يتحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم فان الخمر وان كانت
مالاً لان المال ما يميل اليه الطبع ويدخر لوقت الحاجة او ما خلق لمصلحة
الآدمي ويجري فيه الشح والضنة والخمر كذلك لكنها غير متقومة لان المتقوم
ما يجب ابقاؤه بعينه او بمثله او بقيمته والخمر ليست كذلك لانها واجبة
الاجتناب بالنص فمن حيث انها مال تصلح ثمناً لان البيع عبارة عن مبادلة
المال بالمال بالتراضي وقد وجد ومن حيث انها غير متقومة لا تصلح ثمناً
فقلنا بالفساد لا بالبطلان قيل فيه بحث لان الثمن ركن البيع اذ البيع كما
لا يتحقق بدون المبيع لا يتحقق بدون الثمن فبطلانه لكونه غير متقوم يوجب
بطلان البيع ولا نم ان ما ليس بمتقوم يكون مالاً واجيب عنه بانه لا يخ اما
ان يكون المراد بقوله الثمن ركن ان ذكره ركن او وجوده ركن والاول مما لا
نزاع فيه ولكن لا يفيد اذ الكلام في الوجود فنقول وجود المبيع في ملك
البايع ركن حتى لو باع شيئاً ليس في ملكه لا ينعقد البيع بخلاف الثمن والثاني
باطل لانعقاد الاجماع على ان من اشترى شيئاً بثمن وليس في ملكه شيء يجوز
فلو كان وجود الثمن ركن البيع لما تحقق البيع بدونه كما لا يتحقق بدون المبيع
قوله البيع لا يتحقق بدون الثمن قلنا نعم ولكن الثمن يثبت به في ذمة المشتري

القائل الفاضل السمرقندي

المجيب الفاضل القاآني

والكلام

والكلام في انه لا يوجد سابقاً بخلاف المبيع وقوله لا نم ان ما ليس بمتقوم يكون
مالاً فاسد لان المال عبارة عما ذكرنا وكذا التقوم وهما معنيان ينفك احدهما
عن الاخر فلا يلزم من عدم التقوم بطلان المالية قوله ويفسد البيع بالشرط
كالربوا فان الشرط امر زائد لا يقال المشروط بدون الشرط باطل كالصلوة بدون
الطهارة لانا نقول هذا انما يتوجه ان لو كانت المساواة شرطا لانعقاد البيع ووجوده
شرعاً وهو مم بل شرط لصحته فيبطل الصحة وبطلان الصحة لا يستلزم بطلان
اصل البيع لجواز ان يكون فاسداً بخلاف الطهارة فانها شرط لوجود الصلوة
شرعاً فتنعدم عند عدمها ولو سلم انها شرط لصحتها لكن الصلوة لا توجد
مع الفساد بخلاف البيع قوله ويفسد صوم الايام المنهية لان المشروع هو
الصوم والمنهي عنه غيره ولكنه وصف قايم به وهو الاعراض بالصوم عن
الضيافة الموضوعة في هذا الوقت وظاهر ان الصوم يقوم بالوقت لانه
معياره لا يتصور الصوم بدونه ولا فساد فيه والنهي تعلق بوصفه وهو
كونه يوم عيد فلم ينقلب الطاعة المشروعة بسبب هذا الوصف معصية
بل هو طاعة انضم اليها وصف هو معصية فصار فاسداً وهذه الطريقة
اختارها الامام فخر الاسلام واعترض عليها ابو المعين فقال النهي ورد عن
عين الصوم بقوله صلى الله عليه وسلم الا لا تصوموا في هذه الايام الحديث
وصرفه الى غيره عدول عن حقيقته وذا لا يجوز الا بدليل والقول بان النهي
وارد لترك الاجابة فيه اعتراضات كثيرة مشهورة وبعد التسليم لا نم
ان الاعراض عن الضيافة غير بل عينه لان فعل احد الضدين بعينه ترك
لصاحبه ان لم يكن بينهما واسطة كالحركة مع السكون وان كان للفعل اضداد فكل
واحد منها ترك الجميع كالقيام ترك القعود والاتكاء وكالاسلام ترك اليهودية
والنصرانية وغيرهما والقول بان ترك الاجابة ليس عين الصوم بل هو غيره
غير سديد لان المغايرة بين الشيئين تطلب حيث الذات وان كان لا يجوز الانفكاك
بين جنسيهما كجوهر معين مع اعراضه المعينة متغايران لجواز تصور وجود
احدهما بدون الاخر وان كان الانفكاك بين جنس الجواهر والاعراض مستحيلاً
لاستحالة تعري الجوهر عن الاعراض واستحالة قيام الاعراض بنفسها ثم ما نحن
فيه من هذا القبيل فان ترك الاجابة وترك الاكل والشرب في هذا اليوم

الصوم

لا الجنس وان تصور احدهما بدون الاخر من حيث الكليات

المعين شئ واحد وان كان في الجملة يتصور وجود احدهما بدون الاخر واجيب
بالنهي الوارد عن عين الصوم اما ان يكون عن الصوم اللغوي او الشرعي وليس
كلامنا في الاول والثاني اما ان يكون منهيا عنه لكونه صوما نفسه او لامر
اخر لا سبيل الى الاول لانه من حيث كونه صوما عبادة فلا يجوز ان يكون من تلك
الحيثية منهيا عنه وذلك لا خفاء فيه والثاني هو المط وبان عين الصوم عبارة
عن الامساك عن المفطرات نهارا مع النية وهذا يتصور ان يكون قبل يوم
العيد وايام التشريق وفيها وبعدها واما الاعراض عن الضيافة فلا يكون الا
فيها فاني يكون احدهما عين الاخر غاية ما في الباب ان الصوم فيها يستلزم
الاعراض عنها وبه يحصل المط قوله فان الصوم فيها ترك للمفطرات الثلث
والاجابة هذه الطريقة هي التي اختارها ابو المعين ومعرفتها تتوقف على
معرفة مقدمات منها ان الترك ضد المتروك ويتعلق به ثواب وعقاب
ومنها ان الفعل اذا كان له ضد واحد يكون فعل كل واحد منهما تركا للاخر
ومنها ان ما كان له اضداد ففعله ترك لاضداده فيجوز ان يختلف حكمه باعتبار
الاضافة الى المتروك المنهي عنه فانه واحد في ذاته ويوصف بالوجوب بالنسبة
الى ضد وبالحرمة بالنسبة الى ضد اخر ومنها ان ما كان متحدا حقيقة يلحق في
الحكم بالمتعدد لعارض اوجب ذلك من مصادفته المحال المتعددة او تعلق
المختلفة به ومنها ان العارض مع الاصل اذا اجتمعا وامكن اعتبارهما وجب
الاعتبار ويجعل الاصل متبوعا والعارض تبعا لاستحالة العكس وتعذر
التسوية واذا عرفت هذه المقدمات فاعلم ان الصوم في هذه الايام ترك
للاكل والشرب والجماع والاجابة دعوة الله تعالى عباده بالقرابين وقد شرف
الله تعالى محمدا عليه السلام وامته بهذه الضيافة فوجب عليهم اجابة دعوته
فكان الصوم تركا للاجابة وللمفطرات الثلاث وهو في نفسه شئ واحد
غير انه بالاضافة الى الاكل والشرب عبادة مأذونا فيها لما يتعلق به من الحكم
وبالاضافة الى اجابة الدعوة منهي عنه وهو متحد في ذاته وهذه الاضداد
متعددة بلا شك فان اجابة الدعوة غير الاكل والشرب لتصور وجودهما
بدون الاجابة وكان الصوم الذي هو متحد في ذاته باعتبار الاضافة الى
الاضداد المتعددة بمنزلة المتعدد وباعتبار الاضافة الى الاجابة منهي وباعتبار

الاضافة

الاضافة الى الاكل والشرب عبادة وكان النهي باعتبار الحقيقة راجعا الى
الذات وباعتبار الحكم راجعا الى غير ما هو مستحسن ثم اجابة الدعوة ليست
بضد اصلي للصوم لانه في هذه الايام ضده وفي جميع الاوقات ضد الاكل و
الشرب فكان الصوم باعتبار الاضافة الى هذه الاضداد بمنزلة الاصل وباعتبار
الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة جعل كانه وصفه وترك الاكل
والشرب جعل كانه متبوع فبقي بالنظر اليهما مشروعا وخلاصة الكلام في هذا
المقام ان المنهي عنه عين الصوم بجهة والمشروع ايضا عينه بجهة وجاز ان يكون
الشئ الواحد مشروعا وحراما بجهتين مختلفتين عند عامة الفقهاء فما زاد ابو
المعين على ان جعل الاعراض الذي جعله الامام فخر الاسلام وصفا عين الصوم و
سماه جهة ولذا قال صاحب البيان ليس بين الطريقتين مغايرة في التحقيق هذا
ويرد على المص انه اختار هذه الطريقة هنا مع انه اختار فيما سبق طريقة فخر
الاسلام وقد خطر ببالي ان الصوم في هذه الايام اذا كان عبارة عن مجموع ترك
المفطرات الثلاث وترك الاجابة فكونه منهيا باعتبار ترك الاجابة يستلزم ان يكون
الصوم فيها قبيحا لعينه بناء على ان ترك الاجابة ليس غير الصوم بل عينه كما زعم
ابو المعين فيكون الصوم فيها باطلا لا فاسدا وهو خلاف المذهب على ان جعل
ترك الاجابة بمنزلة الوصف على هذا التقدير تكلف وتعسف كما لا يخفى فالحق
احق ان يتبع وهو طريقة فخر الاسلام وعليها جمهور العلماء الاعلام جعل الله
سعيهم مشكورا وعملهم مبرورا قوله فلا يلزم بالشروع في ظاهر الرواية لان
الشروع فيه متصل بالمعصية وهو ترك الاجابة وما اتصل بالمعصية وجب
قطعه شرعا وما وجب قطعه شرعا لا يجب على القاطع شئ لانه بامر صاحب
الحق فيبرأ عن العهدة وروى بشر بن الوليد عن ابي يوسف انه يلزم القضاء
بالشروع فيه كذا في الاسرار والكشف وفي المبسوط لا قضاء عليه عند ابي حنيفة
وعندهما عليه القضاء لان الشروع كالنذر وكالشروع في الصلوة في الاوقات
المكروهة قوله وصحة النذر به لانفصال المعصية عنه يعني ان النذر به صحيح لانه
نذر بالطاعة والنذر بالطاعة جائز بالاجماع وانما وصف المعصية متصل به
فعلا واما باسمه ذكرا وهو حال النذر فلا معصية فعند تصور المعصية لا نذر
وعند النذر لا معصية فيصح النذر وهذا ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابي حنيفة

اي بطريقة فخر الاسلام وطريقة ابي المعين

انه لو اضاف النذر الى يوم النحر لم يصح نذره ولو اضافه الى الغد والغد يوم
النحر صح نذره والفرق انه صرح فى نذره بما هو منهى عنه وفى الثانى لم يصرح
لانه قال غدًا وهذا كما لو قالت المرأة لله على صوم يوم حيضى لم يصح النذر ولو
قالت غدًا وغدًا يوم حيضها صح النذر وجواب ظاهر الرواية عنه ان الحيض وصف
المرأة لا وصف اليوم وقد ثبت بالاجماع ان طهارتها شرط لادائه فلما علقت
النذر بصفة لا تبقى معها اهلًا للاداء لم يصح لانه لا يصح الا من الاهل كالرجل
يقول لله على ان اصوم يومًا اكلت فيه كذا فى التقرير والبيان وبهذا علم ضعف
قول المص حتى قالوا لو صرح بذكر المنهى عنه فقال لله على صوم يوم النحر لم
يصح نذره فى ظاهر الرواية لان عدم صحة النذر على رواية الحسن دون ظاهر
الرواية قوله والصلوة فى المنهية دونه فتضمن بالشروع ولا تصلح له وفوق ما
فى المغصوبة اه والحاصل ان اتصال القبح بالمشروع على ثلثة اوجه كامل ووسط
وناقص فالكامل فى الصوم فى الايام المنهية لانه بطريق الاتصاف فلذلك
لم يضمن بالشروع ولم يتادّ به الكامل والوسط فى الصلوة فى الاوقات المكروهة
اذ اتصال القبح بها اقل بالنسبة الى الصوم واكثر بالنسبة الى الصلوة فى الارض
المغصوبة فلذلك لا يتادى به الكامل ويضمن بالشروع واما الصلوة فى الارض
المغصوبة فالقبح فيها اقل من القسمين فلذلك ثبت فيها الكراهة ولم يوجب
الفساد ولا نقصان لان القبح فيها على طريق المجاورة المجردة قوله لكونه ظرفًا
لها فقط يعنى لا معيارًا لها لا يؤثر فى النقصان ايضًا فان فساد الظرف لا يؤثر
فى فساد المظروف كالصلوة فى الارض المغصوبة وانتم تقولون بنقصانها
قلنا اثر النقصان ليس باعتبار كونه ظرفًا بل لانه سببها وفساده يؤثر فى
فساد المسبب لا محالة الا انه لما كان مجاورًا ولم يكن وصفًا اثر فى النقصان
وفائدة النقصان تظهر فى عدم تأدية الكامل به لان ما وجب كاملًا لا يتادى
ناقصًا وفائدة عدم الفساد تظهر فى الضمان بالشروع بخلاف الصوم فانه
يقوم بالوقت ويعرف به لكونه معيارًا فاذا دا الاثر فصار فاسدًا فلم يضمن
بالشروع فى ظاهر الرواية واما الصلوة فى الارض المغصوبة فان النهى عنها
متعلق بما ليس بوصف فلم يؤثر فى الفساد ولا فى النقصان وههنا بحث من
وجهين احدهما ان النقصان لا يمنع الجواز كالكراهة بدليل ان من ترك بعض

فلا يؤثر بالفساد بخلاف الصوم فان قيل لما كان ظرفا لها وجب ان تم

الواجبات

الواجبات فى الاداء والقضاء يخرج عن العهدة فينبغى ان يتادى بها الكامل كالصلوة
فى الارض المغصوبة والجواب انه انما لا يمنع الجواز اذا كان فيما لم يدخل تحت
الامر لعدم الاخلال بالمأمور به واما اذا كان راجعًا الى نفس المأمور به اصلًا
او وصفًا فلا نسلم عدم المنع فانه يخل بالمأمور به والوقت فى الصلوة داخل
تحت الامر بالدلائل القطعية فالنقصان فيه يمنع الجواز كوصف العمى فى
رقبة كفارة اليمين فاما واجباتها فلم تدخل تحت الامر لثبوتها باخبار الاحاد
التى لا يزاد بها على الكتاب فتوجب العمل لا العلم ففواته لا يؤثر فى منع الجواز
كفوات صفة الايمان فى رقبة كفارة اليمين اذ المأمور به كامل اصلًا ووصفًا
وثانيهما ان هذا الكلام انما يستقيم على تقدير ان يكون الوقت سببًا للنفل
لان كلامنا فيه والنفل ليس بموقت ولا مأمور به والجواب التزام ان الوقت
سبب للنفل وذكر فى ذلك وجهان الاول ان ادراك كل زمان نعمة تستدعى
شكرًا وكان ينبغى الاشتغال بالشكر الا ان الله تعالى رخص بالايجاب فى
البعض فاذا نذر او شرع فقد اتى بما هو العزيمة والثانى ان الوقت لما كان
سببًا للفرايض الحق النفل بها فجعل الوقت سببًا له لما انه يجب بفعل
العبد وهو الشروع او النذر وايجاب العبد معتبر بايجاب الشرع والوقت
سبب فيما يوجبه الشرع فكذلك فيما اوجبه العبد بدليل انه لو شرع فى
النفل فى الوقت المكروه ثم افسده وجب القضاء لا فى وقت مكروه كما فى
الواجب بايجاب الشرع قوله تذنيب قال بعض المحققين التذنيب جعل الشئ
عصام الدين سمهم
تاليًا لشئ غير مفارق له وهل هو عرفى او مصنوع اهل التدوين لم نجده فى كتب
اللغة وفى عبارة الصحاح ذنب عمامته اذا جعل له علامة وهو ايضا يناسب
المقام والذنابة بالضم التابع وفى تسمية البحث تذنيبًا لا ذنابة اشارة الى ان
هذا البحث ليس تابعا للامر والنهى فى حد ذاته انما صار تابعًا لجعل المص و
تصرف منه قوله واعلم انهم اختلفوا اعلم ان مسئلة الامر والنهى فى حكم
ضدهما عظيمة وقد اختلف الاصوليون فيها اختلافًا لا بد من تحرير محل النزاع
فيها وتقرير اقوالهم فنقول لا نزاع فى ان الامر بالشئ نهى عن ترك ذلك الشئ
بالتضمن نهى تحريم ان كان الامر للوجوب ونهى كراهة ان كان للندب فاذا قال
صم يلزمه لا تترك الصوم وانما النزاع فى ان الامر هل هو نهى عن ضده الوجودى

مثلاً هل قولك اسكن عين قولك لا تتحرك بمعنى ان المعنى الذى عبّر عنه باسكن
عين ما عبّر به بلا تتحرك فيكون عبارتان لافادة معنى واحد ام لا لا فى ان صيغة
اسكن عين صيغة لا تتحرك فانه ظاهر الفساد لم يذهب اليه احد فذهب بعض
الشافعية والقاضى ابو بكر اولاً الى ان الامر بالشئ عين النهى عن ضده بالمعنى
المذكور وقال القاضى اخراً وكثير من الشافعية وبعض المعتزلة ان الامر بالشئ
يستلزم النهى عن ضده لا انه عينه اذ اللازم غير الملزوم وذهب امام الحرمين
والغزالى وكثير من المعتزلة الى انه لا حكم لكل واحد منهما فى ضده اصلاً بل هو
مسكوت عنه ومنهم من اقتصر فقال الامر بالشئ عين النهى عن ضده
او يستلزمه ولم يتجاوز ومنهم من تجاوز الى الجانب الاخر وقال النهى عن الشئ
عين الامر بضده او يستلزمه وقال ابو بكر الجصاص وهو مذهب عامة العلماء
من اصحابنا واصحاب الشافعى واهل الحديث ان الامر بالشئ نهى عن ضده اذا
كان له ضد واحد كالامر بالايمان نهى عن الكفر وان كان له اضداد كالامر بالقيام
له اضداد من القعود والركوع والسجود والاضطجاع يكون الامر به نهياً عن جميع
اضداده وقال بعضهم يكون نهياً عن واحد غير عين وفصل بعضهم بين الايجاب
والندب فقال امر الايجاب يكون نهياً عن ضد المأمور به واضداده لكونها مانعة
عن فعل الواجب وامر الندب لا يكون كذلك فكانت اضداد المندوب غير منهى
عنها لا نهى تحريم ولا تنزيه ومن لم يفصل جعل امر الندب نهياً عن ضده
نهى ندب حتى يكون الامتناع عن ضد المندوب مندوباً يكون فعله مندوباً
واما النهى عن الشئ فامر بضده ان كان له ضد واحد باتفاقهم كالنهى
عن الكفر امر بالايمان وان كان له اضداد فعند بعض اصحابنا وبعض اصحاب
الحديث يكون امراً بالاضداد كلها كما فى جانب الامر وعند عامة اصحابنا
وعامة اصحاب الحديث يكون امراً بواحد من الاضداد غير عين ثم ذهب
بعض المعتزلة منهم عبد الجبار وابو الحسين الى ان الامر يوجب حرمة
ضده وقال بعضهم يدل على حرمة ضده وقال بعضهم يقتضى حرمة
ضده وقال بعض الفقهاء يدل على كراهة وقال بعضهم يوجب كراهة
ضده ومختار القاضى الامام ابى زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام ومن تابعهم
انه يقتضى كراهة ضده والنهى عن الشئ يوجب ان يكون ضده فى معنى سنة

مؤكدة

مؤكدة وذكر صاحب القواطع المسئلة مصورة فيما اذا كان الامر يوجب
تحصيل المأمور به على الفور فاما اذا كان الامر على التراخى فلا يظهر المسئلة
هذا الظهور وهكذا ذكر شمس الائمة وابو اليسر ايضاً وذكر عبد القاهر البغدادى
ان الامر بالشئ انما يكون نهياً عن ضده اذا كان المأمور به مضيق الوجوب
بلا بدل ولا تخيير كالصوم فاما اذا لم يكن كذلك فلا يكون نهياً عن ضده
كخصال كفارة اليمين واحدة منها واجبة مامور بها غير منهى عن تركها لجواز
تركها الى غيرها هذا تقرير الاقوال فى هذا الباب ولما لم يتعرض المص لايراد
ادلة المخالفين والجواب عنها اقتصرنا على هذا خوفاً عن الاطناب بما هو خارج
عن الكتاب قوله الامر بالشئ يستلزم تحريم ضده ان فوت المقصود به والا فكراهة
ذكر فى المغنى ان الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده لانه ثابت بمقتضى حكمه
فكان دون الثابت بالصريح يعنى ان استلزام الامر للنهى ثبت باقتضاء النص
لا بالعبارة والاشارة والدلالة وذلك ظاهر وما ثبت بالاقتضاء يكون ضرورياً
فيقدر باقل ما يندفع به الضرورة وهو الكراهة لانه دون الثابت بصريح
النص كذا قال الشبلى فى شرحه وانكر الشيخ ابو المعين على من قال الامر بالشئ
يقتضى كراهة ضده حيث قال فى التبصرة فى مسئلة الاستطاعة ان بعض
المتاخرين من ديارنا ذكر ان الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده ولا اقول انه
نهى عن ضده ولا اقول انه يدل ولست ادرى ماذا كان رأيه ان توجه الوعيد
على تارك المامور به لارتكابه ضده المنهى عنه وهو الترك الذى هو فعل
كما هو مذهب جميع اهل القبلة ام لانعدام ما امر به من غير فعل كما هو مذهب
ابى هاشم فان كان الوعيد متوجهاً لانعدام المامور به كما قاله ابو الهاشم فانى
حاجة الى اثبات الكراهة فى الضد للوعيد اذ هو متوجه بدونه وان لم يكن بد لتوجه
الوعيد من فعل محظور يرتكبه وذلك فعل الترك فكيف يزعم بتوجه كل الوعيد
لتارك الفرايض وثبوت عقوبته بمباشرة فعل مكروه ليس بمحظور وهذا
مما يأباه جميع اهل العلم اجاب عنه صاحب الكشف بان الضد انما يجعل مكروها
اذا لم يكن الاشتغال به مفوتاً للمأمور به فاما اذا تضمن الاشتغال به تفويته
فلا محالة يحرم بالنظر الى التفويت ويصير سبباً لتوجه الوعيد واستحقاق
العقوبة وان كان فى ذاته مباحاً كصوم يوم النحر وقد يجاب عنه ايضا بانا سلمنا

ان ترك الصلوة حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب عليه ولكن المعاقبة ههنا
ليس باعتبار فعل الضد الذى هو مكروه بل باعتبار ترك المامور به الذى حرام
فان الشئ قد يكون مكروها باعتبار ويعاقب عليه باعتبار اخر فانه اذا ضاق
وقت العصر فتركها المكلف وعاقد صلوة اخرى ففعل هذه الصلوة مكروه
والمصلى يعاقب على ترك الفرض لا على فعل هذه الصلوة لكن يرد عليه انه
ان اراد بهذا الاقتضاء الاصطلاحى وهو ان لا يكون للامر صحة الا به فليس
كذلك فان الامر فى نفسه صحيح لا يحتاج الى تقدير ما ذكر وان اراد به ان ثبوت
الامر ذلك فهو ايضا ليس بصحيح وهو ظاهر فان موجبه الوجوب لا كراهة
ضده وان اراد به معنى اخر فلا بد من تصويره مع انه غير متعارف كذا فى شرح
المغنى ويمكن ان يقال ان هذا الاقتضا على خلاف الاقتضاء المصطلح لصحة
الشئ اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه بل مراد به ثابت بطريق الضرورة
غير مقصود كما ان المقتضى ثابت بالضرورة فكان شبيها بمقتضيات
الشرع من حيث ان كل واحد منهما ثابت بالضرورة قوله للكف اى عن المفطرات
الثلاث قوله دون الحرمة قال فى شرح المغنى ان تحريم الضد لما لم يكن مقصودا
بالامر لانه لم يوضع له بل انما يثبت بطريق الاقتضاء كان الاشتغال الى غير
المامور به مكروها لا حراما ولا يكون مفسدا للمامور به ما لم يكن الاشتغال
بالضد مفوتا للمامور به فح يحرم لان تفويت المامور به حرام فصار
الحاصل انه اذا وجد شرايط التناقض بين الضدين فوجوب احدهما
توجب وجوب الاخر لانه لما لم يقصد الضد لا يعتبر الا من حيث التفويت
فان لم يفوت يكون فعله مكروها فان مشابهة المنهى عنه توجب الكراهة
فعلى هذا ان المصلى اذا قعد ثم قام فى الصلوة لم تفسد صلوته بنفس
القعود لانه لم يفت به ما هو الواجب بالامر وهو القيام الى الركعة
الثانية بعد السجدة الثانية لانه يمكنه الاتيان به بعده ولكنه يكره القعود
بعد الفراغ من السجدة الثانية لاستلزامه تاخير الواجب ولا يكون مفسدا
الا اذا فات القيام اصلا قال صاحب التحقيق سياق هذا الكلام ينزع
الى ما ذهبت اليه العامة على التحقيق لانهم بنوا حرمة الضد على فوات
المامور به ايضا كما بناه فخر الاسلام ومن تابعه فلا يظهر الخلاف فيهم

اى على ان الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده

توجب حرمة الاخر وحرمة احدهما

الا فى الامر المطلق لان الواجب المضيق على الفور بالاتفاق مثل الصوم
فيفوت المامور به بالاشتغال بضده فى اى جزء حصل من اجزاء الوقت فيحرم
بالاتفاق والواجب الموسع مثل الصلوة على التراخى بالاتفاق فلا يحرم الضد
الا عند تضيق الوقت بالاتفاق لان التفويت لا يتحقق قبله ويكون مكروها
على ما اختاره فخر الاسلام وينبغى ان لا يكون مكروها اذا لم يكن التاخير مكروها
لعدم تاديته الى امر حرام او مكروه فاما الامر المطلق فعلى التراخى عندنا كما
كالموسع وعلى الفور عند بعضهم كالمضيق فلا يحرم الضد عندنا لعدم التفويت
ويكره على ما اختاره فخر الاسلام وكان ينبغى ان يكون الكراهة على تقدير كراهة
التاخير كما قلنا وعند بعضهم يحرم الضد لفوات المامور به والخلاف فى التحقيق راجع
الى ان الامر المطلق على التراخى ام على الفور ولم ينكشف لى سر هذه المسئلة قال
صاحب الميزان هذا فصل مشكل الى هنا كلامه ويمكن ان يقال انه انما نشاء هذا
الاشكال باعتبار انه حمل التفويت عن الوقت كما ظهر من كلامه ولكن الظاهر
من كلام فخر الاسلام انه اراد بالتفويت ما يكون مخلا لركن من الاركان او شرط
من الشرايط وهذا اعم مما ذكره وهو منحصر على المضيق فانه يتحقق تارة فى المضيق
وتارة فى الموسع بعد الشروع فانه لو شرع فى الواجب الموسع فى اول وقت كاول
وقت الظهر مثلا يتعين عليه الاداء لتقرر السببية فيما يلى ابتداء الشروع فيحرم
عليه افساده لان ابطال العمل حرام فى التطوع بعد الشروع حتى وجب اتمامه و
القضاء بافساده ففى الفرض اولى وكل شئ يكون مفوتا ومفسدا لهذا الفرض
الذى شرع فيه كالافعال المنافية للصلوة تكون حراما وما لا يكون مفوتا له
كالقعود يكون مكروها فعلم ان التفويت تارة يكون فى المضيق واخرى فى
الموسع بعد الشروع والمفوت كما يتصور فى الموسع يتصور فى غيره فظهر ان
هذه المسئلة ليست براجعة الى مسئلة الفور والتراخى قوله والنهى عنه وجوب
ضده ان فوت عدمه المقصود به والا فيحتمل السنة المؤكدة يعنى عدم ضد
المامور به ان كان مفوتا للمقصود به يكون واجبا والا فقد يكون سنة مؤكدة
وقد لا يكون وقال صاحب التنقيح وان لم يفوت فالنهى يقتضى كونه سنة مؤكدة
وقال صاحب المنار والنهى عن الشئ يقتضى ان يكون ضده فى معنى سنة واجبة
يعنى مؤكدة قريبة من الواجب والمفهوم من كلاميهما الاستلزام وليس كذلك

وان لم يكن الكراهة على تقدير عدم كراهة التاخير

على التفويت

فلذا قال المص ولا يستلزم هذا ذكر عليها وهذا ظاهر قوله اختلف في كون
المطلق والمقيد قسمًا من الخاص قال في جامع الاسرار المطلق هو اللفظ الدال
على الحقيقة من حيث هي من غير قيد والمقيد هو الدال عليها مع قيد على الحقيقة
من حيث هي من غير قيد والمقيد هو الدال عليها مع قيد كذا في المحصول وهو معنى
قول مشايخنا المطلق هو المتعرض بالذات دون الصفات لا بالنفي ولا
بالاثبات والمقيد هو الدال على الذات مع صفة زايدة اما بالنفي او بالاثبات
وبهذا يظهر الفرق بين العام والخاص وبين المطلق فان العام هو اللفظ
الدال على الحقيقة مع التعرض للكثرة المبهمة والخاص هو الدال عليها مع
التعرض للوحدة والمطلق ليس بمتعرض لما سوى الحقيقة وعند بعض
مشايخنا وبعض اصحاب الشافعي لا فرق بين الخاص والمطلق قوله والمختار
انهما قسمان منه يعني من الخاص والعهدة على الراوي واعلم ان صاحب
التنقيح ذكر المطلق والمقيد عقيب العام والخاص لمناسبتهما اياهما كما صرح به صاحب
التلويح وكذا ذكرهما الشيخ ابن الحاجب في مختصره عقيب العام والخاص لانهما
قريبان منهما نص عليه المحقق في شرح المختصر وبهذا علم ان صاحب التنقيح
لم يصرح بانهما منه واظن ان ما نسبه المص اليه فرية ما فيها مرية قوله محتملة
لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك كذا قال المحقق يعني ممكنة الصدق
على حصص كثيرة من الحصص المندرجة تحت مفهوم كلي وانما فسر الشايع
بالحصة نفيًا لما يتوهم من ظاهر عبارة القوم ان المطلق ما يراد به الحقيقة
من حيث هي هي وذلك لان الاحكام انما تتعلق بالافراد دون المفهومات فخرج به
اقسام المعارف اراد بها ما سوى المعهود الذهني مثل اشتر اللحم فانه مطلق نص
عليه العلامة التفتازاني في حواشي شرح المختصر لانها اعني اقسام المعارف
ليست بحصة محتملة لحصص وقد اخرجها المحقق بقوله من غير تعيين حيث
قال في التعليل لما فيها من تعيين شخصًا نحو زيد وهذا او حقيقة نحو الرجل واسامة
او حصة نحو فعصى فرعون الرسول واستغرقًا نحو الرجال قوله فخرج به العام
ولو نكرة نحو كل رجل ولا رجل لانه بما انضم اليه من كل والنفي صار للاستغراق
واتر بينا في الشيوع بما ذكر من التفسير كذا قال المحقق في شرح المختصر وفيه
نفي لما زعم الآمدي من ان المطلق هو النكرة في سياق الاثبات قوله والمقيد

اي بقيد قبيل خروج المعارف

وهو

وهو الخارج عن الشيوع بوجه ما قال المحقق المقيد هو ما يدل لا على شايع في جنسه
فيدخل فيه المعارف والعمومات كلها وقد يطلق المقيد على معنى اخر وهو ما اخرج
من شايع بوجه من الوجوه هذا ويرد عليه ان اطلاق المقيد على جميع المعارف
والعمومات ليس باصطلاح شايع وانما الاصطلاح هو الثاني اعني ما اخرج من
شايع ولذا اعترف صاحب التلويح بالثاني وقد مثل المص كرقبة مؤمنة فانها وان كانت
شايعة بين الرقبات المؤمنات فقد اخرجت من الشيوع بوجه ما من حيث كانت
شايعة بين المؤمنة وغير المؤمنة فازيل ذلك الشيوع عنها وقيدت بالمؤمنة فكانت
مطلقة من وجه مقيدة من وجه قيل بين هذا التعريف للمقيد وتعريف المطلق عموم
من وجه لصدق الاول دون الثاني في مثل هذا الرجل وصدق الثاني دون
الاول فيما لم يخرج من الشيوع بوجه مثل رقبة وصدقهما معًا على رقبة مؤمنة
لانه شايع في جنسه من حيث انه رقبة مؤمنة ومقيد بالنسبة الى مطلق الرقبة
لانه اخرج من شيوعه بوجه قوله المطلق على اطلاقه قيل قولهم المطلق يجري
على اطلاقه يناقض قولهم المطلق ينصرف الى الكامل فان انصرافه الى الكامل
ينافي قولهم المطلق يجري على اطلاقه فان من الاجراء على الاطلاق يفهم ان
لا يقيد ببعض الافراد فاذا صرف الى الكامل فقد قيد ببعض الافراد اجيب
بان قولهم المطلق ينصرف الى الكامل فيما اذا انبا اللفظ عنه كالرقبة السليمة
مثلا فان الرقبة عبارة عن البدن والبدن موجود من كل وجه فحينئذ ينصرف الى الكامل
وقولهم المطلق يجري على اطلاقه فيما اذا لم ينبئ اللفظ عنه كالرقبة المؤمنة
فان الرقبة لا تنبئ عن الايمان فلم يقيد رقبة به ويجري على اطلاقه فاندفع التناقض
وقد يقال اللفظ اذا كان متواطئًا يحمل على اطلاقه واذا كان مشككًا ينصرف
الى الكامل فلا منافاة واقول قد ذكر فخر الاسلام في موضع اقتضاء الامر
المطلق صفة الحسن اذ كمال الامر يقتضي كمال صفة المأمور به وقال في باب
النهي المطلق عن التصرفات الشرعية فيقتضي قبحًا لمعنى في غير المنهي عنه لكن متصلًا
به حتى يبقى المنهي عنه مشروعًا مع اطلاق النهي قال صاحب التقرير اي مع كونه
كاملًا وقال صاحب البيان اي كمال النهي لان المطلق كامل ثم قال المطلق من كل
شيء يتناول الكامل منه وقال صاحب التقرير من المسلمات في هذا الفن قولهم
المطلق ينصرف الى الكامل اذا عرفت هذا فنقول قولهم المطلق يجري على اطلاقه

من القرينة الدالة على ان المأمور به حسن لعينه او لغيره
ويعرى عن القرينة الدالة على ان المنهي عنه
قبيح لعينه او لغيره

واما النهي

اي فخر الاسلام في باب النهي

معناه المطلق يجرى على كماله وهذا يوافق قولهم المطلق ينصرف الى الكمال وإذا تيقنت هذا المقال تبين لك حقيقة الحال بحيث لا يبقى الى الانكار مجال ويندفع ما قيل وما يقال **قوله** حمل المطلق على المقيد فان قلت معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد وهذا لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال لان المقيد انما قيد بالكافرة والمطلق انما قيد بالمؤمنة قلت نعم معناه تقييد المطلق بذلك القيد لكن ان كان القيد موجبا فبايجابه وان كان منفيا فبنفيه وههنا قيد الكافرة منفى فقيد ايجاب الاعتاق بنفى الكافرة وهو المؤمنة ونقل عن صاحب التنقيح ان معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بقيد ما سواء كان هو المذكور فى المقيد او غيره لانه فى مقابلة اجراء المطلق على اطلاقه ومعناه عدم تقييده بقيد ما بدليل انهم اوردوا علينا الاشكال بتقييد الرقبة بالسلامة مع ان المذكور فى المقيد هو المؤمنة لا السليمة وفيه نظر لان الحمل على هذا المعنى بعيد على ان ايراد الاشكال المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد كذا فى التلويح **قوله** وان اتحد فاما ان يكون منفيا او مثبتا فان كان منفيا فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لامكان الجمع بان لا يعتق اصلا ولا يخفى ان هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد ولذا لم يذكره المص وان كان مثبتا فاما ان يختلف الحادثة او تتحد فان اختلف ككفارة اليمين والقتل فلا حمل خلافا للشافعى هو يقول ان الرقبة فى كفارة القتل مقيدة بوصف الايمان فاوجب عدم الجواز عند عدمه فيتعدى هذا الحكم الى سائر الكفارات لانها جنس واحد اذ كل واحد منها تحرير فى تكفير **قوله** فان كان الاول وهو ان يكون الاطلاق والتقييد فى السبب فلا حمل عندنا حيث يجرى كل منهما على سننه كما فى صدقة الفطر فانه يجب اداؤها عن العبد الكافر بالنص المطلق وهو قوله صلى الله عليه وسلم ادوا عن كل حر وعبد وعن العبد المسلم بالنص المقيد بالاسلام وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد وعن العبد المسلم بالنص المقيد بالاسلام وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين لانه لا مزاحمة فى الاسباب اذ يجوز ان يكون لشئ اسباب متعددة فوجب الجمع بين النصين والعمل بكل واحد منهما من غير حمل **قوله** وان كان الثانى وهو ان يكون الاطلاق والتقييد فى الحكم يعنى اذا وردا فى حادثة واحدة فى حكم واحد يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق

كقراءة العامة فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود رضى الله عنه ثلثة ايام متتابعات وتحقيقه ان التقييد ههنا ثبت زيادة على المطلق بقراءة ابن مسعود رضى الله عنه وهى مشهورة تجوز الزيادة بها فاجتمع المطلق والمقيد فى حكم واحد فى حادثة واحدة وفيه يحمل المطلق على المقيد اجماعا لان الحكم الواحد لا يقبل وصفين متضادين بان يجب متتابعا وغير متتابع وبهذا يندفع ما قيل انتم قيدتم الصوم بالتتابع فى كفارة اليمين حملا له على كفارة القتل والظهار وهذا ينافى مذهبكم **قوله** لامتناع الجمع بينهما لان الاطلاق والتقييد ضدان فلا يجتمعان فى شئ واحد فلو عمل بالقراءتين يلزم اشتراط التتابع وعدم اشتراطه او يلزم صوم ستة ايام ثلثة بالمطلق وثلثة بالمقيد وهو خلاف الاجماع فعلم ان المراد من المطلق المقيد ولقائل ان يقول ينبغى ان لا يحمل المطلق فى صوم كفارة اليمين على المقيد بالتتابع لان العمل بهما ممكن بان يقول بجواز الامرين عملا بهما وفائدة القيد اظهار كون التتابع مستحبا ولم يلزم منه الجمع بين الضدين لان المكلف مخير بينهما والواجب المخير له وجود فى الشرع فلا يجوز ابطال صفة الاطلاق **قوله** الشافعى يحمل المطلق على المقيد قال الشافعى ان المطلق وهو المتعرض للذات دون الصفات يحمل على المقيد بصفة من الصفات سواء وردا فى سبب وشرط او حكم او حكمين فى حادثة واحدة او فى حادثتين لان المطلق ساكت عن التعرض لذلك الوصف محتمل له والمقيد ناطق به محكم فيه وابدا يحمل المحتمل على المحكم ويرجح الناطق على الساكت **قوله** لامكان العمل بهما فى غيره يعنى ان الاطلاق امر مقصود لانه ينبئ عن التوسعة على المكلف كما ان التقييد امر مقصود ينبئ عن التضييق فعند امكان العمل بهما لا يجوز ابطال احدهما بالاخر اما الامكان فى حادثتين فظاهر وكذا فى حادثة واحدة لجواز ان يكون التوسعة مقصودا للشارع فى حكم حادثة والتضييق مقصودا له فى حكم اخر وتلك الحادثة كالصوم فى كفارة الظهار فلا يجوز ابطال احدهما بالاخر قال الله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم فيه تنبيه على ان العمل بالمطلق واجب لان الله تعالى نهى عن السؤال عن المسكوت عنه والوصف فى المطلق مسكوت عنه فكان فى الرجوع الى المقيد مع امكان العمل بالمطلق اقدام على هذا المنهى عنه والى هذا اشار ابن عباس رضى الله عنهما حيث قال ابهموا ما ابهم الله واتبعوا ما بين الله اى اتركوه على ابهامه فان الاستقصاء

والاطعام

شوم والمطلق مبهم بالنسبة الى المقيد فلا يحمل عليه واعلم ان ورود المطلق والمقيد
على وجوه ستة الاول ان يكونا فى السبب كما فى نصى صدقة الفطر او فى الشرط
كقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود وقوله عليه السلام لا نكاح الا بولى و
شاهدى عدل والثانى ان يكونا فى حكم واحد فى حادثة واحدة اثباتا كما فى
كفارة اليمين والثالث ان يكونا فى حكم واحد فى حادثة واحدة نفيا كما لو قيل
لا تعتق مدبرا كافرا والرابع ان يكونا فى حكمين فى حادثة واحدة مثل تقييد صوم
الظهار بكونه قبل التماس واطلاق اطعامه فى ذلك والخامس ان يكونا فى
حكمين فى حادثتين كتقييد الصيام بالتتابع فى كفارة القتل واطلاق الاطعام
فى كفارة الظهار والسادس ان يكونا فى حكم واحد فى حادثتين كاطلاق الرقبة فى
كفارة الظهار واليمين وتقييدها بالايمان فى كفارة القتل واتفق الاصوليون
على انه لا يحمل المطلق على المقيد فى الثالث والرابع والخامس لعدم المنافاة فى جمع
بينهما وذكر بعض الشافعية الحمل فى الرابع واجمعوا على وجوب الحمل فى الثانى واختلفوا
فى الاول والسادس فعند جميع الشافعية وبعض اصحابنا الحمل واجب فى الاول
من غير حاجة الى قياس وعند عامة اصحابنا لا حمل فيه واتفق اصحابنا فى السادس
على انه لا يحمل المطلق على المقيد فيه وعند الشافعية يجب الحمل لكنهم اختلفوا
فقال بعضهم يحمل بموجب اللغة من غير نظر الى قياس وجعلوه من باب المحذوف
وقال المحققون منهم انه يحمل على المقيد بقياس مستجمع لشرايطه وهذا هو الصحيح
عندهم كذا فى شرح المغنى قوله لان الصحيح ان العموم من عوارض اللفظ واعلم ان
العموم من عوارض اللفظ حقيقة فاذا قيل هذا لفظ عام صدق على سبيل
الحقيقة واما فى المعنى فاذا قيل هذا المعنى عام فهل هو حقيقة فيه مذاهب
الاول انه لا يصدق حقيقة ولا مجازا والثانى يصدق مجازا وهو اختيار بعض
مشايخنا وهو المختار على ما فى الفصول والثالث يصدق حقيقة كما فى الالفاظ
قال المحقق فى شرح المختصر هو المختار واختار المص انه من عوارض اللفظ
واوصافه دون المعنى فانه لا يجرى فيه عند المتاخرين من مشايخنا ولذا قال
فخر الاسلام بعد ما نقل تعريف العام للجصاص عن ما ينتظم جمعا من الاسماء
او المعانى ان قوله او المعانى سهو منه او مأول لان المعانى لا تتعدد الا عند
اختلافها وتغايرها وعند اختلافها وتغايرها لا ينتظمها لفظ واحد بل يحتمل

كل

ولا نعتق مدبراً م

كل واحد منها على الانفراد وهذا يسمى مشتركا وقد ذكر بعد هذا ان المشترك لا عموم
له فثبت انه سهو او مأول وتأويله ان المعنى الواحد لما تعدد محاله سمى معانى مجازا لاجتماع
محاله لكن كان ينبغى ان يقول والمعانى فالصحيح انه سهو قال صاحب التقرير هذا كلام
فى غاية الصحة والسداد لكن اشتبه على كثير من الناس فانهم تحيروا فى ابداء فارق
بين الشىء والخصب مثلا فى جواز عموم الاول دون الثانى مع ان كل واحد منهما
يتناول افرادا باعتبار معنى هو الوجود فى الاول وتيسر الاصابة فى الثانى ولا علينا ان
نوضح ذلك وذلك ان ترتب احكام الشرع انما هو على الاشياء الموجودة فى الخارج
فما ليس بموجود منها فيه لا يترتب عليه حكم الشرع بحكم النقيض والعام لا بد له
من كثرة وهى انما تكون بالافراد فان كانت خارجية وهى بحيث اذا اطلق عليها
اللفظ كانت مرادة كافراد مسلمين والشىء فهو العام عندهم حقيقة وان كانت
ذهنية ولا تحقق لها فى الخارج من حيث هى الا فى ضمن المحال اذا اطلق اللفظ عليها
لم تكن مرادة بل داخلة فى الارادة فليست بعامة عندهم كالانسانية والخصب فانه
عند الاطلاق على انسانية زيد وخصب شىء معين لم يكن المعنى المفروض مرادا
بل داخلا فى الارادة واعتبار ذلك عاما يبطل الاستدلال بعبارة بعض العمومات
لان الاستدلال بها بما سيق له لا بما دخل فيه فان ذلك بطريق فلم يعتبر وفى
الانوار الفرق بين قولهم العام المعنوى وقولهم المعنى لا عموم له ان المراد من
قولهم العام المعنوى هو الكلى الطبيعى ومن وقولهم المعنى لا عموم له الكلى بقيد كونه
كليا والمأخذ واحد وهو ان احكام الشرع انما تترتب على الامور الموجودة والكلى
من حيث هو كلى لا تحقق له فى الخارج فلا يكون معتبرا بخلاف الكلى الطبيعى فانه
موجود فى ضمن الاشخاص والذى وقع منها اولى لكونه اقرب الى القواعد واوفق
للاصطلاح قوله وان ذهب بعض مشايخنا الى ان المعنى ايضا يتصف به ذهب
صاحب البديع من مشايخنا الى ان العموم من اوصاف المعنى وجعل اطلاق
العموم على اللفظ بطريق العرض وفيه نظر لان استدلال القوم فيما نحن فيه
من نظم الكتاب فجعلوه اصلا لتوقف المعنى عليه وان كان فى الواقع وسيلة
اليه فاطلاق العموم على المعنى ليس بمناسب لاوضاع القوم وهذا لان العموم
باعتبار ارادة المتكلم للمعانى والالفاظ وسيلة لبيان مراده واما بالنسبة
الى السامع فهو باعتبار الالفاظ لان ارادة المتكلم امر باطن لا يدرك الا بالفاظ

الاشارة م

كما لا يخفى قوله والجمع المنكر المعتبر في العام عند فخر الاسلام وبعض المشايخ هو انتظام جمع من المسميات باعتبار امر يشترك فيه سواء وجد فيه الاستغراق اولا فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغرقا اولا والمص اشترط الاستغراق متابعا لصاحب التنقيح وهو اختيار المحققين على ما قال صاحب التلويح فيكون الجمع المنكر واسطة بين العام والخاص فلذا اخرجه عن تعريف العام فليتامل قوله وحكمه اى حكم العام وهو الاثر الثابت به قوله اختلف في حكم العام من حيث هو عام اعلم ان اهل الاصول اختلفوا في العام قبل الخصوص على ثلاثة اقوال اختص كل فريق باسم خاص اصحاب التوقف واصحاب الخصوص واصحاب العموم ثم ثم اصحاب العموم فريقان فريق قالوا انه يوجب الحكم فيما يتناوله ظنا وهو قول الشافعي ومشايخ سمرقند حتى قالوا بان القياس وخبر الواحد يصلح مخصصا له ابتداء وفريق قالوا انه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا كانه نص على كل فرد من افراد العموم وهذا مذهب العراقيين من اصحابنا كالكرخي والجصاص وجمهور المتاخرين كالقاضي ابي زيد ومن تابعه وهو قول جمهور المعتزلة وذكر عبد القاهر البغدادي في كتابه ان هذا مذهب ابي حنيفة واصحابه ويدل عليه مسائلهم وهذا هو المختار واما اصحاب التوقف فهم الذين توقفوا في حق العمل والاعتقاد كعامة المرجئة والاشعرية وبعض الفقهاء محتجين بان العام مجمل في معرفة المراد منه حقيقة لاختلاف اعداد الجمع اذ لفظ العام يطلق على الثلاثة والاربعة والخمسة وما فوقها حقيقة لصدق التعريف عليه واذا كان البعض مرادا منه لا محالة وهو غير معلوم لان اعداد الجمع مختلفة وليس البعض اولى من البعض لاستواء الكل في معنى الجمعية فلا يمكن معرفته بالتامل في صيغة اللفظ فيكون بمنزلة المجمل فيجب التوقف حتى ياتي البيان واما اصحاب الخصوص فهم زمرة من الواقفية الا انهم قالوا لا وجه الى التوقف راسا لانه يؤدي الى اهمال اللفظ الموضوع مع امكان العمل به فلا بد ان يثبت به شيء من محتملاته ثم تناول اللفظ الاخص وهو الثلاثة في الجمع والواحد في الجنس متيقن اريد به الخصوص او العموم وتناوله للعموم محتمل والعمل بالمتيقن اولى من العكس قوله لاحتجاج اهل اللسان دليل على المذهب المختار وبيان ذلك ان الامة اجمعت على تعميم الصيغة فان الصحابة ومن بعدهم من ائمة الدين قد احتجوا بالعمومات

وقالوا

وقالوا بعموم الحكم لعموم الصيغة من غير توقف ولا حمل على الادنى كقول ابن مسعود ان الحامل المتوفى عنها زوجها تعتد بوضع الحمل لا بابعد الاجلين كما قال علي رضي الله عنه توفيقا بين الايتين احديهما في سورة البقرة وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا والاخرى في سورة النساء القصرى وهي قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن لان سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة النساء الطولى وقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن الاية فقوله يتربصن يدل على ان عدة المتوفى عنها زوجها بالاشهر سواء كانت حاملا اولا وقوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن يدل على ان عدة الحامل بوضع الحمل سواء توفي عنها زوجها او طلقها فجعل ابن مسعود رضي الله عنه قوله واولات الاحمال ناسخا لقوله يتربصن في مقدار ما تناوله الاثنان وهو ما اذا توفي عنها زوجها وتكون حاملا لان اولات الاحمال لا يتناول المتوفى عنها زوجها الغير الحامل والذين لا يتناول الحامل المطلقة فقوله واولات الاحمال باعتبار ايجاب عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله والذين يتوفون باعتبار ايجاب عدة غير الحامل باربعة اشهر وعشر لا يكون منسوخا واعلم ان المراد بسورة النساء الطولى السورة ال عمران وبسورة النساء القصرى سورة الطلاق لان سورة البقرة اول ما نزلت في المدينة وسورة النساء نزلت بها في السادسة وسورة الطلاق في الثالثة عشر والمتاخر عن الشيء متاخر عن ذلك الشيء وبهذا ظهر انه لا حاجة الى حمل سورة النساء الطولى على سورة البقرة بناء على ان الاية الاولى فيها كما حمل المص في حواشي التلويح قوله وقول عثمان وفي المغني روي عن علي رضي الله عنه انه قال في تحريم الجمع بين الاختين وطئا بملك اليمين احلتهما اية وحرمتهما اخرى والحرمة اولى قال القاآني ووافقه عثمان رضي الله عنه في هذا الاستدلال الا انه رجح الموجب للحل اذ الاصل الحل وقد صرح به صاحب البيان ايضا وقال صاحب التنقيح وقد قال علي رضي الله عنه في الجمع بين الاختين وطئا بملك اليمين احلتهما اية وهي قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم فانها تدل على حل وطء كل امة مملوكة سواء كانت مجتمعة مع اختها في الوطء اولا وحرمتهما اية اي الجمع بينهما وطئا وهي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين عطفا على المحرمات السابقة فانها تدل على حرمة الجمع بين الاختين سواء

لا يتوفون ح

التي بعد سورة ح

كان الجمع بطريق النكاح او بطريق الوطئ بملك اليمين ثم قال والمحرم راجح ومن هذا
تبين ان قول المص وقول عثمان مع قوله والمحرم راجح غلط منشاؤه قول القائق
ووافقه عثمان رضى الله عنه فى هذا الاستدلال فالصواب ان يقول وقول على رضى الله
عنه **قوله** ونحن معاشر الانبياء لانورث اى ونقل ابى بكر رضى الله عنه حين استدل
بقوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم على ارث فاطمة بنت النبى صلى الله عليه وسلم
قوله عليه الصلوة والسلام نحن معاشر الانبياء لانورث ما تركناه صدقة **قوله** وامثاله
ذلك اكثر من ان يحصى يرد عليه ان ما بعد من لا يصلح ان يكون مفضلا عليه
اذ ليس مشاركا لما قبلها فى اصل معنى الفعل اعنى الكثرة فقيل كلمة من متعلقة
بفعل يتضمنه اسم التفضيل اى امثال ذلك متباعدة فى الكثرة من الاحصاء
ورد بان من اذا لم تكن تفضيلية فقد استعمل افعل التفضيل بدون الاشياء
الثلثة ولاشك ان التفضيل مراد فالمعنى اكثر مما يمكن ان يحصى الا انه سومح
فى العبارة اعتمادا على ظهور المراد كذا فى شرح المفتاح الشريفى **قوله** فلا يخص
بالظنى لما ثبت ان موجب العام قبل التخصيص قطعى مسقط احتمال خصوصه
لكونه غير ناش من الدليل فلم يجز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد لانهما ظنيان
والتخصيص بطريق المعارضة والظنى لا يعارض القطعى كذا فى شرح المغنى وفيه
نظر سيأتى فى محله ان شاء الله تعالى **قوله** قال الشافعى التخصيص محتمل وهو ينافى
القطع ابتداء قد سبق ان اصحاب العموم فريقان فريق قالوا بانه يوجب الحكم فيما
يتناوله ظنا وفريق قالوا بانه يوجبه فيه قطعا تمسك الفريق الاول بان كل عام
يحتمل ارادة الخصوص من المتكلم فيتمكن فيه شبهة ولا يقين مع الاحتمال والجواب
انه ان اريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا ينافى القطع
بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الناشى عن الدليل فيجوز ان يكون العام قطعيا
مع انه يحتمل الخصوص احتمالا غير ناش عن الدليل وان اريد انه يحتمل التخصيص
احتمالا ناشيا عن الدليل فهو ممنوع **قوله** بمعنى انه لا يخلو عن التخصيص الا قليلا بمعونة
القراين لم يرد به ان عدم خلو العام عن التخصيص يحتاج الى معونة القرينة
والا لم يكن عمومه اى شموله لكل الافراد عند عدم القرينة مظنونا كما هو مذهبه
بل ان القطع بذلك يحتاج اليها **قوله** حتى صار قولنا ما من عام الا وقد خص منه
البعض بمنزلة المثل اذ قلة خلو العمومات عن التخصيص الى غاية اشتهر الحكم

بالعدم

بالعدم بطريق التاكيد المستفاد من النفى والاستثناء وزيادة من الاستغراقية
ومن الطريق ان حال هذا الكلام النازل منزلة المثل يؤيده لما اريد منه عمومه
مع تاكيده بما ذكر فما خص منه البعض والا انتقض بمثل والله بكل شئ عليم بل بنفسه
ايضاح **قوله** فاذا اختلفا تعارضا والحاصل انه اذا تعارض العام والخاص بان يدل
احدهما على ثبوت الحكم والاخر على انتفائه فاما ان يعلم تأخر احدهما عن الاخر اولا فان
علم التاريخ فالمتاخر اما العام واما الخاص فعلى الاول العام ناسخ للخاص وعلى
الثانى الخاص مخصص للعام ان كان موصولا به وناسخ له فى قدر ما تناوله ان
كان متراخيا عنه وان لم يعلم حمل على المقارنة واذا حمل على المقارنة فعند الشافعى
يخص العام بالخاص لانه ظنى والخاص قطعى فلا يثبت حكم التعارض وعندنا
يثبت حكم التعارض فى القدر الذى تناوله الخاص والعام جميعا
لا فى القدر الذى تفرد العام بتناوله فان حكمه ثابت بلا معارض ونظيره
قوله تعالى والذين يتوفون منكم وقوله تعالى واولات الاحمال على رأى على فيثبت
حكم التعارض فى الحامل المتوفى عنها زوجها لا فى الحامل المطلقة اذ لا يتناولها
الاول ولا فى غير الحامل المتوفى عنها زوجها اذ لا يتناولها الثانى **قوله** على رأى
ابن مسعود رضى الله عنه انما قيد به لان على رأى على رضى الله عنه لا يكون مثالا له
لان قوله تعالى واولات الاحمال متراخ عن قوله والذين يتوفون منكم فمن حيث انه
عام من وجه خاص من وجه يكون مثالا لتأخر العام عن الخاص وعكسه ويكون
ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون منكم فى حق الحامل المتوفى عنها زوجها **قوله**
وفائدة كونه ناسخا لا مخصصا يعنى ان فائدته ان العام لا يصير به ظنيا ضرورة
ظنيا باعتبار احتمال التعليل ودليل النسخ لا يقبل التعليل فلا يصير به ظنيا

وان حم

قوله ثم اختلف اعلم انه لا خلاف فى ان العام اذا خص منه شئ يجوز تخصيصه
بعد ذلك بدليل متراخ وانما الخلاف فى العام الذى لم يخص منه شئ فعندنا
لا يجوز تخصيصه متراخيا اى اذا ورد متراخيا لا يكون تخصيصا بل يكون
نسخا وعند الشافعى يجوز تخصيصه منفصلا كما يجوز متصلا وهذا الخلاف
فى موجب العام فعنده موجبه ظنى قبل الخصوص كما هو ظنى بعده فكان تخصيصه
بيان تفسير عنده فيصح موصولا ومفصولا وهذا اولى مما قيل انه بيان تقرير
عنده وعندنا موجبه قطعى قبل التخصيص كموجب الخاص وبعد التخصيص يصير

ظنيًا فكان التخصيص تغييرًا له من القطع الى الاحتمال فيصح موصولًا ولا يصح
مفصولًا اذ بيان التغيير لا يصح مفصولًا اتفاقًا والحاصل ان دليل الخصوص
انما يكون بيانًا محضًا ان لو كان مقارنًا فاما اذا كان متاخرًا يحمل على النسخ دون
التخصيص فان قلت التخصيص اهون من النسخ فلا يصار الى النسخ عند امكانه
قلت لما دل الدليل على ان خصوص العموم لا يجوز ان يكون متراخيًا وجب المصير
الى النسخ وان كان خلاف الاصل قوله وينسخ الخاص به ان تقدم فان قلت
انتساخ الخاص بالعام المتاخر ينبغي ايضًا ان يقيد بقدر ما تناولاه لان ذلك
الخاص يجوز ان يتناول افرادًا لا يتناولها العام فلا ينسخ في حقها كما في قوله
تعالى الذين يتوفون في حق غير الحامل قلنا هو من هذه الحيثية يكون عامًا لا خاصًا
وانما يكون خاصًا من حيث تناوله لبعض الافراد العام فالخاص المتقدم
ينسخ بالعام في حق كل ما تناوله من حيث انه خاص فلا حاجة الى التقييد
وانما يحتاج الى ذلك اذا عبر عنه بالعام فانه انما يكون عامًا من حيث
تناوله للخاص المتاخر وغيره قوله واذا خص العام اعلم ان التخصيص عندنا
هو قصر العام على بعض ما يتناوله بدليل مستقل موصول والمستقل
المخصص اما كلام او غيره وهو اما العقل نحو وفوق كل ذي علم عليم ضرورة
ان الله تعالى مخصوص منه واما قوله تعالى خالق كل شيء فقيل هو على عمومه
لان الشيء بمعنى المشيء وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع
من هذا القبيل واما الحس نحو واوتيت من كل شيء قال في التلويح في هذا
التمثيل رد على من زعم ان التخصيص لا يجري في الخبر كالنسخ وتقدير الرد
ظاهر وقد يقال من قال التخصيص لا يجري في الخبر اراد به خبر الله تعالى
ورسوله لا خبرًا محكيًا عن الغير وقوله واوتيت من كل شيء خبر الهدهد واما
العادة نحو لا ياكل راسًا فالراس وان كان مستعملًا في راس كل حيوان الا
انه معلوم عادة انه غير مراد اذ لا يدخل فيه عادة راس العصفور والجراد
فيقع على المتعارف وهو ان يكبس في التنانير ويباع مشويًا واما كون بعض
الافراد ناقصًا فيكون اللفظ اولى بالبعض الاخر نحو كل مملوك لي كذا
حيث لا يقع على المكاتب لنقصان الملك فيه لانه يملك رقبة لا يدًا حتى يكون
احق بمكاسبه ولا يملك المولى استكسابه ولا وطء المكاتبة بخلاف المدبر

وام الولد فان قيل كيف تتأدى الكفارة بالمكاتب دون المدبر تم

وام

وام الولد قلنا لان تادي الكفارة باعتبار الرق وهو في المكاتب كامل لانه
عبد ما بقي عليه درهم والكتابة محتملة للفسخ واشتراط الملك انما هو بقدر ما يصح به
التحرير وهو حاصل بخلاف المدبر وام الولد فان الرق فيهما ناقص لان ما ثبت فيهما
من جهة العتق لا يحتمل الفسخ لا يقال نقصان الملك وكمال الرق مما يتدافعان لانا
نقول بين الملك والرق مغايرة لان الرق عجز شرعي لا اثر الكفر والملك اتصال
شرعي بين المملوكين والمالك مبيح لتصرفه فيه مانع عن تصرف غيره وقد يوجد الرق
ولا ملك ثمة كما في الكافر الحربي في دار الحرب والمستامن في دار الاسلام لانهم خلقوا
ارقاء ولكن لا ملك لاحد عليهم وقد يوجد الملك ولا رق كما في العروض والبهائم
لان الرق يختص ببني ادم وقد يجتمعان كالعبد المشترى كذا في غاية البيان او
زائدًا كالفاكهة حيث لا يقع على العنب والرطب والرمان عند ابي حنيفة لان كلا
منها وان كان فاكهة لغة وعرفًا الا ان فيه معنى زائدًا على التفكه وهو الغذائية
وقوام البدن به فبهذا الزيادة يخص عن مطلق الفاكهة ففي المستقل اذا كان ذلك
غير الكلام من العقل والحس وغيرهما يبقى العام حجة كما كان قبل الخصوص موجبًا
للقطع عندنا لان كل ما يوجب غير الكلام تخصيصه يخص وما لا فلا قوله
قلنا لا يتصور التراخي فيما سوى العرف وقد اجاب صاحب التلويح بان التخصيص
قد يطلق على ما يتناول النسخ فلا يقيد بعدم التراخي ولهذا يقال النسخ تخصيص
وقد يطلق على ما يقابله وهو المقيد بعدم التراخي والقول بان التخصيص لا يطلق
الا على غير التراخي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص
الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الايات بالبعض مع التراخي هذا واعترض
عليه المصنف في حواشيه بان اطلاق التخصيص على ما يتناول النسخ لا يوجد في
عبارة من يعتد به من المشايخ يشهد به التتبع ولو وجد حمل المعنى اللغوي والكلام
ههنا في الاصطلاحي واما قوله مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص
بعض الايات بالبعض مع التراخي فعلى تقدير تسليم ثبوته عن مشايخنا يحمل على
ما بعد التخصيص بكلام مستقل موصول يدل عليه ذكر الاجماع فانه بعد
زمن الرسول عليه السلام ولا نسخ بعده وقد يقال اطلاق التخصيص على تخصيص
الكتاب بالاجماع لا يقتضي القول بجوازه لجواز ان يكون ذلك الاطلاق في ضمن النفي
بان يقال لا يجوز تخصيص الكتاب بالاجماع فلا يرد عليه انه يفهم منه القول بجوازه

جواب عما يقال انه يشترط في الكفارة الملك وهو ناقص في المكاتب ينبغي ان لا يصح تحريره في الكفارة

عطف على قوله ناقصا

على م

نسخ الكتاب بالاجماع مع انه قد تقرر عندهم ان لا اجماع فى زمن النبى عليه السلام
ولا نسخ بعده وبالجملة الاجماع لا يكون ناسخاً لحكم الكتاب والسنة فى المذهب الصحيح
قوله مع انه لا يسمى عندنا مخصصاً اذ عمل التخصيص عندنا على سبيل المعارضة
من حيث الصيغة وان كان على سبيل البيان من حيث الحكم وليس عمل هذه الاشياء
كذلك كذا قال القاانى قوله احتراز عن النسخ وان المخصص اذا تراخى يكون ناسخاً
وفيه بحث لان التخصيص فى المرة الثانية ليس بموصول فيلزم ان يكون نسخاً
الا ان يقال كونه موصولاً شرط له اول مرة لا يقال التخصيص مفهوم واحد فلا
يجوز ان يكون بعض افراده مشروطاً بشئ دون غيره لانا نقول ان ذلك شرط
العمل فان عمل التخصيص باعتبار المخصوص منه وفى المرة الاولى العام قطعى
دون الثانية فيجوز ان يكون الافراد مختلفة الشروط باعتبار العمل لا لذاتها قوله
يكون ذلك العام المخصوص منه البعض دليلاً ظنياً قد عرفت ان التخصيص قصر
العام على بعض ما تناوله بدليل مستقل موصول والمستقل اما كلام او
غيره ففى غير المستقل وكذا فى المستقل اذا كان غير الكلام لا كلام انما الكلام فى
المخصوص بالكلام هل يبقى حجة كما كان قبل التخصيص موجبا للحكم قطعا عندنا
ام لا فعندنا يبقى حجة سواء كان المخصوص مجهولاً او معلوماً لكنه لا يبقى قطعياً
كما قال الشافعى قبل التخصيص فيخص بالظنى من القياس وخبر الواحد ويكون
ذلك العام دون خبر الواحد لان القياس لا يعارض خبر الواحد ويعارض العام
المخصوص والدليل على انه يبقى حجة اجماع السلف على الاحتجاج بالعموم بعد
ما خص فان فاطمة رضى الله عنها احتجت على ابى بكر رضى الله عنه فى ميراثها من
ابيها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم مع ان الكافر والقاتل خصا منه
ولم ينكر احد من الصحابة احتجاجها به مع ظهوره وشهرته وعدل ابو بكر رضى الله
عنه فى حرمانها الى الاحتجاج بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث
ما تركناه صدقة ولو لم يكن العام المخصوص حجة لما عدل بل كان له ان يقول
ما ذكرتم عام مخصوص لا يصلح للاحتجاج قوله لشبه الاستثناء والنسخ تعليل
لكونه دليلاً ظنياً لا لكونه ظنياً فيما اذا كان متناوله مجهولاً كما زعم المص ومنشاء
زعمه ان القاانى قال وعندنا يبقى حجة سواء كان مجهولاً او معلوماً لكن لا يوجب
اليقين لان دليل التخصيص يشبه الناسخ بصيغة من حيث ان كلاً منهما مستقل كلام

مفيد بنفسه ويشبه الاستثناء بحكمه من حيث انه يبين ان المراد من العام ما وراء
المخصوص الى اخر كلامه ففهم منه ان قوله لان دليل اه تعليل لقوله لا يوجب
اليقين ولا يخفى انه من سوء الفهم وقلة التدبر فان قوله لان دليل اه تعليل لقوله
يبقى حجة يعنى ان المخصص يشبه الاستثناء بحكمه لان حكمه بيان اثبات الحكم فيما
وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لا رفع الحكم عن محل
المخصوص بعد ثبوته حتى يلزم خروجه عن شبه الاستثناء بالكلية ويقتضى
سقوط الاحتجاج بالعام اذا كان معلوماً وبقاء الاحتجاج اذا كان مجهولاً
ويشبه الناسخ بصيغته لانه كلام مبتداء مفهوم بنفسه مفيد للحكم فهو
مستقل من وجه دون وجه واذا كان كذلك فلم يجز الحاقه باحدهما عيناً
لان فى الحاقه باحدهما عيناً الغاء للشبه الاخر والاصل فى المتردد بين
الشبهين ان يعتبر بهما كالفم لما اخذ حظاً من الظاهر وحظاً من الباطن
اعتبر بهما فى مسئلة القى على ان اعتبار احدهما يفضى الى الترجيح من غير
مرجح فالمخصص ان كان متناوله مجهولاً عند السامع فمن جهة استقلاله
يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة
عدم استقلاله يوجب جهالة فى العام وسقوط الاحتجاج به لتعدى
جهالته اليه كما فى الاستثناء المجهول فوقع الشك فى سقوط العام
وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك ولا يسقط به بل يتمكن فيه شبهة
جهالة تورث زوال اليقين فتوجب العمل دون العلم قوله لما يرد عليه يعنى
انما عدل عن تقرير القوم لما يرد عليه ما اورده القاانى من انه لما كان المذهب
عندكم ان المخصص مما يصح تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم بناء على
زعمكم فى صحة تعليله ويمكن ان يجاب عنه بان هذا التقرير بالنظر الى اعتبار
الشبهين الزاماً للخصم فى الغاء احدهما من غير ملاحظة الى ان المذهب صحة
التعليل عندنا وهذا القدر يكفى فى الالزام ولو لوحظ ذلك فلا ينافى فى ثبوت
المط ايضا لان احتمال التعليل لا يخرجه من ان يكون حجة اصلاً لان ما
اقتضى العلة تخصيصه يخص وما لا فلا يخص فيبقى تحت العام فلا يبطل
العام بالتعليل بالكلية لا يقال فعلى هذا ينبغى ان يبقى العام موجباً للحكم
قطعاً فيما بقى تحته اذا كان المخصص معلوماً كما قلتم فى التخصيص بالعقل

لانا نقول فرق بينهما فان موجب العقل لا يختلف فيكون معلوماً بخلاف
موجب التعليل فانه يختلف لاحتمال ان يكون العلة غير الوصف الذى
جعلناه علة فان ذلك يختلف باعتبار المجتهدين **قوله** وقيل يبقى العام
بعد التخصيص قطعياً سواء كان المخصوص معلوماً او مجهولا هذا يوافق ما
قاله القاآنى من انه قال الاخرون انه يبقى حجة موجبة للعام كما كان سواء
كان المخصوص معلوماً او مجهولا لان المخصص لما كان مستقلا اشبه
الناسخ فاذا كان معلوماً بقى العام فيما وراءه موجباً قطعاً كما فى النسخ
واذا كان مجهولاً يسقط دليل الخصوص حتى كانه لم يرد اصلاً كالناسخ
اذا كان مجهولاً فانه يسقط بنفسه ولا يؤثر فى الحكم السابق عليه هنا
لكنه قال فى البيان وقال بعضهم المخصوص ان كان معلوماً يبقى فيما وراءه
على ما كان وان كان مجهولاً يسقط دليل الخصوص ويبقى فى الكل كما كان واليه
مال ابو المعين فى طريقته وقال فى التقرير وقال بعضهم ان كان المخصوص
معلوماً بقى العام فيما وراءه على ما كان على ما شرح يعنى من قال ان موجبه
قطعى قبله قال بذلك بعده فلم يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ومن
قال ان موجبه ظنى قبله قال بذلك بعده فعلى هذا ينبغى ان يقال يبقى كما كان
اعتباراً بالناسخ كما ذكر صاحب المنار ولقد احسن شارح المنار فى التعميم
حيث قال من كونه قطعياً او ظنياً على اختلاف المذهبين وان انكره بعض القاصرين
قائلاً بان هذا التعميم انما يحسن لو ثبت ان فى القائلين بالقول المذكور من ذهب
الى كلا المذهبين ولم نجد التصريح بذلك هذا كلامه بعينه وهل وجد القاصر
بان القائلين بهذا القول متفقون على ان العام قبل التخصيص قطعى او ظنى
قوله وقيل لا يبقى حجة يعنى قال الكرخى والجرجانى وابن ابان وابو ثور من
متكلمى اهل الحديث وغيرهم لا يبقى حجة بعده حتى يجب التوقف الى البيان معلوماً
كان المخصوص كما يقال اقتلوا المشركين لا تقتلوا اهل الذمة او مجهولاً كما
يقال لا تقتلوا بعضهم الا انه يجب اخص الخصوص اذا كان معلوماً محتجين
فى ذلك بان دليل الخصوص يحتمل التعليل اذا كان معلوماً لاستقلاله
وكون الاصل فى النصوص التعليل فلا يدرى كم فرداً من افراد العام
خرج بالتعليل فيبقى الباقى مجهولا وكذا اذا كان مجهولاً يوجب جهالة فى

الباقى

المراد المولى المرحوم ابن ملك منه
اى الحسن منه
عزمى زاده منه
فيلزم

الباقى لانه اى فرد فرض يحتمل كونه هو المخصوص لاحتماله التفسير فى كل فرد وكان
كالاستثناء المجهول لان التخصيص يبين ان المخصوص لم يدخل تحت العام
كالاستثناء يبين ان المستثنى لم يدخل فى صدر الكلام والاستثناء اذا
كان مجهولاً يوجب جهالة فى الباقى فى صدر الكلام بالاجماع ولا يبقى حجة
فكذا هذا **قوله** وقيل بالقطعية ان علم المخصوص والا فيعدم الحجية وفى
البيان وقال عامتهم ان كان المخصوص معلوماً بقى فيما وراءه على ما كان قبله
ثم من قال موجبه قطعى قبله فكذا بعده حتى لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد
والقياس ومنهم من قال موجبه ظنى قبله فكذا بعده وان كان مجهولاً يسقط
حكم العموم حتى لا يبقى حجة فيما بقى ويتوقف فيه الى البيان ويوافقه ما فى
التقرير فعلى هذا ينبغى ان يقال وقيل ان كان معلوماً بقى العام فيما وراء المخصوص
كما كان وان كان مجهولاً لا يبقى العام حجة كما قال صاحب التنقيح **قوله** ونحن
اعتبرنا شبه الاستثناء والنسخ قال فخر الاسلام ودليل ما قلنا ان دليل
الخصوص يشبه الاستثناء بحكمه لما قلنا انه يبين انه لم يدخل فى الجملة
الا يرى انه لا يكون الا مقارناً ويشبه الناسخ بصيغته لانه نص قائم بنفسه
فلم يجز الحاقه باحدهما بعينه بل وجب اعتباره فى كل باب بنظيره يعنى
الدليل على ما قلنا من المذهب هو ان دليل الخصوص يشبه الاستثناء
بسبب حكمه من حيث انه يبين ان المخصوص لم يدخل تحت العام لا بطريق
دفع الحكم عن المخصوص منه بعد ان كان ثابتاً واستوضح ذلك بقوله الا ترى
انه لا يكون الا مقارناً فان اشتراط المقارنة يحقق شبه الاستثناء من
حيث انه بيان مغير ويشبه الناسخ بصيغته لانه نص قائم بصيغته كالناسخ
والحاقه باحدهما بعينه غير جائز لانه اهمال لاحد الشبهين واعمالهما ولو بوجه
اولى من اهمال احدهما فوجب اعتبار دليل الخصوص فى كل نوع من الخصوص
المعلوم والمجهول بنظيره فى ذلك الباب وهو الناسخ والاستثناء فيعتبر
دليل الخصوص فى المعلوم بالاستثناء والناسخ معلومين وفى المجهول
بالناسخ والاستثناء المجهولين كذا قال الاكمل فى التقرير وبهذا ظهر ضعف
ما ذكره المص من التقرير **قوله** واعلم انهم اختلفوا فى العام المخرج عنه بعض
الافراد انه حقيقة فى الباقى ام مجاز فالجمهور على انه مجاز لانه لو كان

فحينئذ لو قال لفلان على الف الا شيئاً لم يثبت به
الحكم ويجب التوقف الى البيان منه

حقيقة فى الباقى كما فى الكل لكان مشتركا بينهما واللازم منتف اما الملازمة
فلانه ثبت للعموم حقيقة والبعض مخالف له فى المعقول والمفروض انه حقيقة
فيه فيكون حقيقة فى معنيين مختلفين وهو معنى المشترك واما بطلان اللازم
فلان الفرض وقع فى مثله وقالت الحنابلة حقيقة لانه كان اللفظ متناولا
للباقى قبل الاخراج حقيقة بالاتفاق والتناول باق على ما كان لم يتغير
انما طرء عدم تناول الغير وهو المخرج ورد بانه كان يتناوله مع غيره والان
يتناوله وحده وهما متغايران فقد استعمل فى غير ما وضع له وقال ابو بكر الرازى
حقيقة ان كان الباقى غير منحصر والا فمجاز لان معنى العموم حقيقة هو كون
اللفظ دالا على امر غير منحصر فى عدد فاذا كان الباقى غير منحصر كان عاما ورد
بمنع كون معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع وكان للجميع وقد صار لغيره
فكان مجازا ولا يخفى ان هذا منشاؤه اشتباه كون النزاع فى لفظ العام
او فى الصيغ وقال ابو الحسين البصرى حقيقة ان خصص بمخصص لا
يستقل بنفسه من شرط او صفة او استثناء او غاية وان خصص بمستقل
من سمع او عقل فمجاز لانه لو كان التقييد بما لا يستقل يوجب تجوزا فى نحو
الرجال المسلمون من المقيد بالصفة واكرم بنى تميم ان دخلوا من المقيد بالشرط
لكان مسلمون للجماعة مجازا ولكان نحو المسلم للجنس وللعهد مجازا ولكان
نحو الف سنة الا خمسين عاما مجازا واللوازم الثلثة باطلة بالاتفاق
بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات يقيد بقيد هو كالجزء له وقد صار
لمعنى غير ما وضع له اولا وهى بدونه للمنقول عنه ومعه للمنقول اليه ولا يحمل غيره
وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم ورد بان ما ذكرتم من الصور ليس
شئ منها عاما مقيدا فان الواو فى مسلمون كالف ضارب وواو مضروب
جزء الكلمة والمجموع لفظ واحد والالف واللام فى المسلم وان كانت كلمة
فالمجموع الدال وهو الجنس والقيد لا ان مسلم للجنس والالف واللام للقيد
والاستثناء اخراج بعد ارادة خبر العموم من اللفظ وشئ مما ذكرنا لا يتحقق
فى العام المخصص فلم يلزم من كون ذلك مجازا كون هذه مجازات وقال القاضى
ابو بكر حقيقة ان خصص بشرط او استثناء لا صفة وغيرها لمثل ما قال
ابو الحسين وهو الزام ان يكون مسلمون والمسلم والف سنة الا خمسين عاما

مجازات

مجازات الا ان الصفة عنده كانها مخصص مستقل فلا يجئ ولها الدليل و
تحققه ان تخصيصها ليس لفظيا بدليل ان الصفة قد تشمل افراد الموصوف
نحو الجسم الحادث والصانع القديم وقد لا تشمل الا ان ذلك يعلم من خارج لا من
الصفة وقال القاضى عبد الجبار حقيقة ان خصص بشرط او صفة لا استثناء
وغيره لانه لو كان التخصيص بالشرط او الصفة يوجب التجوز لكان مثل
المسلمين والمسلم مجازا وقيل حقيقة ان خصص بدليل لفظى سواء كان
متصلا او منفصلا لانه لو كانت الدلائل اللفظية توجب تجوزا لكان مسلمون
والمسلم مجازا واللازم منتف كما مر وهذا ضعيف بالمرة لما مر ان المتصل
كالجزء من الكلام كما فى صورة الالزام فيصلح جامعا واما تعميمه فى غير المتصل مع
ظهور الفرق فلا وجه له وقال الامام حقيقة فى تناوله مجاز فى الاقتصار عليه
لان العام كتكرير الاحاد المتعددة قال اهل العربية معنى الرجال فلان وفلان
وفلان الى ان يستوعب وانما وضع الرجال اختصارا واذا كان كذلك فلا شك
انه فى تكرير الاحاد اذا بطل ارادة الباقى لم يصر الباقى مجازا فكذا ههنا ورد
بمنع كونه كتكرير الاحاد وانما يقول اهل العربية ذلك لا لانه مثله فى جميع الاحكام
بل لبيان الحكمة فى وضعه بل العام ظاهر فى الجميع فاذا اخرج بعض خرج عما
هو ظاهر فيه قطعا وهو معنى المجاز والمتكرر استعمل كل واحد من اللفظ فى
كل واحد من المعنى نصا فاذا خرج بعض عن الارادة بقى الباقى نصا فيما
يتناوله ولم يتغير عن وضعه اصلا قوله فقيل مبنى على اشتراط الاستغراق
يعنى من شرط الاستغراق فى العام قال انه يصير مجازا ومن شرط الاجتماع
دون الاستغراق قال انه يبقى حقيقة فى العموم بعده وقيل هى مسئلة مبتدأة
سواء شرط فى العموم الاستغراق او لا فان عامة من شرط الاستغراق
جعلوه حقيقة فى الباقى بعد التخصيص وبعض من شرط الاستيعاب
قال اجتمع فيه جهة الحقيقة والمجاز فمن حيث انه يتناول بقية المسميات
بعده كما يتناول قبله حقيقة ومن حيث انه اختص بها وقصر عما عداها
كان مجازا كذا ذكر فى البيان والتقرير قوله وهو المختار عند شمس الائمة
ذكر شمس الائمة ان حقيقة صيغة العموم للكل ومع ذلك فهى حقيقة فيما
وراء المخصوص لانها انما تتناوله من حيث انه كل لا بعض كالاستثناء

يصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا بعض حتى لو كان
الباقي دون الثلث فهو كل ايضًا وان كان بصيغة العموم نظرًا الى احتمال ان
يكون اكثر فلو قال مماليكي احرار الا فلانًا وفلانًا ولا مملوك له سواهما كان
الاستثناء صحيحًا فلا يعتق واحد منهما اصلًا لاحتمال ان يكون المستثنى
بعضًا اذا كان سواهما بخلاف ما لو قال مماليكي احرار الا مماليكي حيث يلغو
الاستثناء ويعتق الكل والحاصل ان استثناء الكل لا يصح اذا كان بلفظ
المستثنى منه بان قال نسائي طوالق الا نسائي واما اذا كان بغير ذلك اللفظ
فصحيح مثل ان يقول نسائي طوالق الا زينب وهند وعمرة وبكرة حتى لا
تطلق واحدة منهن **قوله** يتناوله موجب الكلام على انه كل فيه بحث
لانه ان اراد انه كل الموضوع له فهو ممنوع الا ان يكون على قول من لا يشترط
في العموم الاستغراق ويقول انه موضوع لجميع من المسميات وان اراد
انه كل المراد فلذلك لا يقتضي كونه حقيقة **قوله** لان ذلك انما هو باعتبار
وضعين لم يرد صاحب التنقيح ان اللفظ باعتبار وضع واحد يكون
حقيقة ومجازًا في معنى واحد بل اراد انه يجتمع الحقيقة والمجاز في لفظ
واحد من حيثيتين فليكن العام المخصوص البعض ايضا حقيقة ومجازًا
من حيثيتين واما الحيثيتين كانتا من تعدد الوضع او من تعدد المعنى وحده
الوضع فلا يوجب الفرق ففي العام عموم للبعض وعموم للكل كلاهما مقتضى
الوضع ففوت عموم الكل جعله مجازًا وبقاء عموم البعض جعله حقيقة
قوله وهذا القسم يعني العام بمعناه فقط اي حاله اما ان يتناول المجموع
او هذا القسم اما ذو ان يتناول المجموع **قوله** كالرهط هو اسم لما دون
العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة والقوم هو اسم لجماعة الرجال خاصة
لانهم قوامون على النساء قال زهير وما ادري ولست اخال ادري اقوم
آل حصن ام نساء **قوله** من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخله واحد
يستحق درهما ولو دخله جماعة معًا او متعاقبين استحق كل واحد الدرهم
قوله الجمع المعرف باللام سواء كان جمع كثرة لمذكر كالرجال او مؤنث كالصواحب او جمعًا وهو جمعًا الصحيح لمذكر كالمسلمين او مؤنث كالمسلمات
وجمع تكسير بوزن افعلة وافعال وافعل وفعلة هكذا قيل **قوله** اعلم ان

الاصل

الاصل اعلم ان اللام للتعريف فان دخلت على معهود يسمى تعريف العهد
كما في قوله تعالى انا ارسلنا الى فرعون رسولًا فعصى فرعون الرسول اي ذلك
الرسول بعينه وان لم يكن ثمة معهود فهي لتعريف نفس الحقيقة ويسمى
هذا تعريف الجنس ثم ان كانت للحقيقة افراد وامكن ارتباط الحكم بجميع
افراده فاللام للاستغراق مفردًا كان اللفظ او جمعًا كقوله تعالى ان
الانسان لفي خسر وقوله تعالى الرجال قوامون على النساء الاية وان لم يمكن
فاللام لنفس الجنس كقوله تعالى ان ياكله الذئب ويقع على اقل ما يحتمله اللفظ
وهو الواحد في المفرد وكذا في الجمع عندنا وذكر صاحب الكشاف ان لام الجنس
لو دخلت على المفرد كان صالحًا ان يراد به كل الجنس او بعضه الى الواحد ولو
دخلت على الجمع صلح ان يراد به جميع الجنس او بعضه لا الى الواحد قيل اللام
من قبيل المتواطئ لانها موضوعة للقدر المشترك وهو التعريف وقيل
لكل من الاربعة فتكون من المشترك اللفظي وقيل لواحد منها فتكون مجازًا
في غيره وذلك هو العهد مطلقًا خارجًا كان او ذهنًا او الاستغراق او العهد
الخارجي وحده او هو مع الحقيقة وقد قال بكل من هذه الاقوال جماعة وقال
في التلويح العهد الذهني والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة ولهذا
ذهب المحققون الى ان اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير الا ان القوم
اخذوا بالحاصل وجعلوها اربعة اقسام توضيحًا وتسهيلًا اذا تمهد هذا
فنقول الاصل اي الراجح عند علماء الاصول هو العهد الخارجي لانه حقيقة
التعيين وكمال التمييز وظاهر ان معنى التعريف الاشارة والتعيين والتمييز
ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال
جدًا ثم العهد الذهني ثم الطبيعة وصاحب التنقيح قدم العهد الذهني
على الاستغراق لان البعض متيقن وهو معارض بان الاستغراق
اعم فائدة واكثر استعمالًا في الشرع واحوط في اكثر الاحكام اعني الايجاب
والندب والتحريم والكراهة وان كان البعض احوط في الاباحة اذ في الاقتصار
عليه ترك الباقي وتركه احوط من فعله **قوله** وهو دليل العموم تقدير
الاستدلال ان الجمع المعرف حيث لا عهد يصح استثناء منه وكل ما يصح
الاستثناء منه فهو عام بيان الكبرى ان كل ما يصح الاستثناء منه يقتضي

التعدد وكل ما يقتضى التعدد فهو عام واورد ان المستثنى منه قد يكون اسم
عدد او اسم علم او غير ذلك وحاصل الايراد منع للكبرى ولما كانت مستدلاً
عليها وجب صرف منعها الى مقدمات دليلها كانه قيل الكبرى غير صحيحة و
دليلكم فى بيانها وكل ما يقتضى التعدد فهو عام قلنا لا نم كيف والمستثنى منه
فى هذه الصور يقتضى التعدد مع انه ليس بعام وحاصل الجواب الاول
اثبات للمقدمة الممنوعة وتوضيحه ان المستثنى منه فى مثل هذه الصور
عام باعتبار تضمنه صيغة وان لم يكن عاماً صريحاً وبهذا الاعتبار يصح
الاستثناء وحاصل الثانى ابطال للسند المساوى وتوضيحه ان المستثنى
منه فى مثل هذه الصور متعدد محصور ولذلك يقال انه خاص واما
الاستثناء الذى هو دليل العموم فهو ما يكون المستثنى منه متعدداً غير
محصور وحاصل الثالث الحل وتقريره ان المراد من قولنا وكل ما يصح
الاستثناء منه فهو عام ان ما يصح استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ
نفسه او اصله لا ما هو من اجزائه وفى الصور المذكورة الاستثناء مما هو
من اجزائه لا ما هو من افراد مدلول اللفظ ومنشاء هذه الشبهة عدم الفرق
فاذا ظهر الفرق اضمحلت الشبهة بالكلية **قوله** والقوم اسم لجماعة الرجال
خاصة والتحقيق ان القوم فى الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب
على الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء ذكره فى الفايق وينبغى ان يكون
هذا تاويل ما يقال ان قوماً جمع قائم كصوم جمع صائم والا ففعل ليس من
ابنية الجمع **قوله** واما صحة الاستثناء لواحد منه على الاتصال دفع لما
يرد على قوله لا لكل واحد من حيث انه واحد وتقرير الايراد انه اذا لم يتناول
كل واحد فكيف صح استثناء الواحد منه فى مثل جاءنى القوم الا زيداً ومن
شرطه دخول المستثنى فى حكم المستثنى منه لولا الاستثناء وتقرير
الدفع ان صحة استثناء الواحد منه فى مثل جاءنى القوم الا زيداً من
حيث ان مجئ المجموع لا يتصور بدون مجئ كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقاً
بالمجموع من حيث هو المجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء
مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيداً وهذا كما يصح عندى عشرة الا
واحداً ولا يصح العشرة زوج الا واحداً اذ ليس الحكم على الاحاد بل على

عموم م

المجموع

المجموع **قوله** فقيل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام قيل المراد بالقرب
ان يكون الباقى اكثر من النصف والقايل بذلك امام الحرمين واكثر اصحاب الشافعى
قوله ان هذا يعنى الجواز الى واحد هو الاصل عندنا كما فى الاستثناء وهو مذهب
جمهور الاصوليين حتى جوزوا التخصيص فى جميع الالفاظ الى واحد وتمسكوا
بان التخصيص لو امتنع الى واحد فى شئ من الالفاظ لانسد بابه واللازم
باطل بالاتفاق فالملزوم مثله بيان الملازمة انه لو امتنع لكان امتناعه
لصيرورته مجازاً لا لانتفاء غيره وهو موجود فى جميع صوره واجيب بان
هذا مبنى على اشتراط الاستغراق فى العام وهو غير ملتزم **قوله** واختار
فخر الاسلام ومن تبعه كصاحب التنقيح ان مذهب اصحابنا هو ان العام ان
كان جمعاً مثل الرجال والنساء او فى معناه مثل الرهط والقوم يجوز
تخصيصه الى الثلثة **قوله** فيكون نسخاً فيه بحث لانه انما يكون نسخاً لو كان
داخلاً فى الارادة ثم اخرج وهو وهم لان التخصيص بيان انه غير مراد الا ان
يراد بالنسخ معناه اللغوى **قوله** ان ادنى الجمع هو الثلثة وهو مذهب ابن عباس
وعثمان واكثر الصحابة وعامة الفقهاء والمتكلمين واهل اللغة قال فى البيان ان
هذا الفريق اختلفوا فى جواز استعمال صيغ الجموع فى الاثنين مجازاً فمنع بعضهم
ذلك وجوزه اكثرهم **قوله** هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع اشار بضمير الفصل
المفيد للحصر الى عدم تبادر الاثنين وعدم التبادر اليه من امارات المجاز
كما ان التبادر اليه من اقوى امارات الحقيقة وايضاً يصح نفى الجمع عن الاثنين
دون الثلاثة وهذا دليل الحقيقة **قوله** يصح رجال ثلثة واربعة ولا يصح رجال
اثنان وليس ذلك لمراعاة صورة اللفظ بان يكون الموصوف والصفة كلاهما
مثنى او مجموعاً لان اسماء الاعداد ليست جموعاً ولا لفظ اثنان مثنى كما
تقرر فى موضعه وبالجملة ان الجمع لا يتناول الاثنين فانه لا ينعت بالاثنين
وينعت بالثلاثة فيقال جاء رجال ثلثة ولا يقال رجال اثنان وكذا لا
يضاعف العدد اليه فلا يقال اثنا رجلين ويضاف الى الجمع فيقال ثلثة
رجال فلو كان كلاهما واحداً لجاز اضافة العدد اليه كما جاز الى الجمع **قوله**
وذهب بعض اصحاب الشافعى ومالك وعامة الاشعرية ونفطويه من
اهل اللغة الى انه اثنان وبه قال عمر وزيد بن ثابت **قوله** لكن لا باعتبار ان

صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعداً حال يغني عاملها اى فذهب الموضوع
له صاعداً ونظيره اخذته بدرهم فصاعداً اى فذهب الثمن صاعداً قوله وعن
الثالث بان النزاع ليس في ج م ع وما يشتق منه قيل يمكن ان يدفع هذا بان
التمسك انما هو باعتبار دلالة قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة
على ان ما وضع للجماعة يطلق عليهما ولا ينافيه ان النزاع ليس في ج م ع
قوله وفي انعقاد صلوة الجنازة بهما وفي بعض نسخ التلويح وفي انعقاد صلوة
الجماعة بهما وفي بعضها صلوة الجمعة فعلى النسخة الاولى يحمل على غير الجمعة
عند ابي حنيفة ومحمد وعلى الاخرى يحمل على مذهب ابي يوسف خلافاً لهما
لان كلاً من الامام والجماعة شرط في ذاتها فلم يعتبراه مع الاخر بخلاف سائر
الصلوات قوله لم يفرقوا بين جمع القلة والكثرة قال في التلويح فدل نظامهم
على ان التفرقة بينهما انما هي في جانب الزيادة بمعنى ان جمع القلة مختص
بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لا انه مختص بما فوق العشرة
وهذا اوفق بالاستعمالات وان صرح بخلافه كثير من الثقات قال المص في
حواشيه وجه عدم التفرقة ان كلامهم ههنا في الجمع المعرف سواء كان
جمع القلة او جمع الكثرة ولا بعد في ان لا يبقى بينهما فرق بعد التعريف
حيث قصد بهما الاستغراق وهذا لا يخالف ما صرح به الثقات لان تصحيحهم
في المنكر وفيه نظر لانهم علّلوا اطلاق الجمع المحلى باللام مطلقاً على الثلثة
فصاعداً بان اقل الجمع ثلثة ولا شك ان المراد بالجمع الواقع في العلة الجمع
المنكر وما يشتمله فالمخالفة متحققة قال في البيان الجمع على قسمين جمع قلة
وهو ما يدل على العشرة فما دونها الى الثلثة وقيل جمع السلامة للتعليل وما سواه
من الجموع جمع كثرة ثم عامة الاصوليين قالوا جمع القلة اذا كان منكراً غير
عام لكونه ظاهراً في العشرة واختلفوا في جمع الكثرة اذا كان منكراً واختار
فخر الاسلام انه كل عام سواء كان جمع قلة او كثرة الا ان في القلة العموم في
موضوعه وهو ثلاثة فصاعداً الى العشرة وفي غيره من الثلاثة الى الكل هذا
كلامه قوله الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس حتى يسقط اعتبار الجمعية عملاً
بالدليلين اعني اللام والجمعية اذ الاصل في المتعارضين طلب المخلص ثم
الجمع ثم الترجيح ثم التهاتر وههنا وان تعذر التسبيل من المخلص فقد امكن الجمع

بين

بين الدالين فوجب العمل بهما بيانه انا اذا ابقيناها جمعاً لغا حرف العهد اصلاً و
ان جعلناها جنساً كان حرف العهد معتبراً لانه يعرف هذا الجنس المذكور والجنس
يتناول الافراد فيكون معنى الجمع فيه مراعى ايضاً فجعلناه عبارة عن الجنس مجازاً
وهذا ما ذكره ائمة العربية في مثل فلان يركب الخيل ويلبس البيض انه للجنس
للقطع بان ليس القصد الى عهد او استغراق فلو حلف لا يتزوج النساء او لا
يشتري العبيد او لا يتكلم الناس يحنث بالواحد لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة
الجمع في الثلثة حتى انه حين لم يكن من جنس الرجال غير ادم عليه السلام كان
حقيقة الجنس متحققة ولم تتغير بكثرة الافراد والواحد هو المتيقن فيعمل به
عند الاطلاق وعدم الاستغراق الا ان ينوي العموم او يكون المراد جمعاً
معهوداً فح لا يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه
واليمين ينعقد لان عدم تزوج جميع النساء متصور وهذا بناء على ان تصور
البر شرط صحة الحلف خلافاً لابي يوسف وعن بعضهم انه لا يصدق قضاء
لانه نوى حقيقة لا تثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز ثم هذا الجنس بمنزلة
النكرة يخص في الاثبات كما اذا حلف يركب الخيل يحصل البر بركوب واحد
ويعم في النفي مثل لا يحل لك النساء اى واحدة منهن قوله ليس على الاطلاق
يعني ان قولهم ان الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس ليس على الاطلاق بل هو مقيد
بصور لا يمكن حملها على العهد والاستغراق اذ لا شك ان حمل الجمع على الجنس
مجاز وعلى العهد او الاستغراق حقيقة ولا مساغ للخلف الا عند تعذر
الاصل ولهذا قالوا في قوله تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق دون
الجنس وان المعنى لا يدركه كل بصر وهو سلب العموم يعني نفي الشمول ورفع
الايجاب الكلي فيكون سلباً جزئياً وليس المعنى لا يدركه شيء من الابصار ليكون
عموم السلب يعني شمول النفي لكل احد فيكون سلباً كلياً قوله والمفرد المعرف
حيث لا عهد كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا والسارق
والسارقة واعلم انه اختلف الاصوليون في اسم الجنس اذا دخل عليه لام التعريف
لا للعهد فقال بعضهم يدل على ان الجنس مراد لا على الاستغراق بل هو محتاج
الى دليل وبه قال بعض مشايخنا المتاخرين وهو قول ابي علي الفسوي من ائمة
اللغة وقال القاضي ابو زيد وفخر الاسلام انه يصير للجنس ويتناول الكل

اى في ان افادته العموم بطريق صيرورته للجنس او للاستغراق

والادنى بطريق الحقيقة وعند الاطلاق ينصرف الى الاقل لتيقنه واحتمل
الكل بدليله وقال جمهور الاصوليين وعامة مشايخنا وعامة اهل اللغة موجبه
العموم والاستغراق فان العلماء اجمعوا على اجراء قوله تعالى ان الانسان
لفي خسر والسارق والسارقة والزانية والزاني على العموم وكذا يقول العرب
الفرس اعدى من الحمار والاسد اقوى من الذيب ويراد به كل الجنس لا الفرد
واستدل القاضي وفخر الاسلام بقول الرجل والله لا اشرب الماء ولا اتزوج
النساء ولا اشترى العبيد ووجه ذلك ان اللام فيها اما ان تكون للاستغراق
او للجنس لعدم الثالث بالاتفاق ولا سبيل الى الاول لانا اجمعنا على
ان الحالف فيها يحنث بالادنى فتعين الثاني واذا كان فيها للجنس كان في
غيرها كذلك لعدم القائل بالفصل واحد واجاب الجمهور بان اللام
فيها للاستغراق عندنا لكنا عدلنا عن الكل بدلالة الحال لان الانسان
يمنع نفسه عما لا يمكن الاقدام عليه وتزوج نساء العالم وشراء عبيد الدنيا
وشرب مياهها غير ممكن فعلم ان البعض مراد فصرف الى الاقل المتيقن
ورد بان ذلك لو كان باعتبار تعذر صرفها الى الكل لما وقع واحدة فيمن
قال لامرأته انت الطلاق لامكان صرفه الى الكل واللازم باطل فالملزوم
مثله واجيب بان جميع الجنس لا يدخل في ملك شخص واحد فلا يمكن ايقاعه
فصرف الى البعض وذلك البعض مجهول القدر والواحد متيقن فصرف
اليه ورد بانا لا نم ان ذلك البعض مجهول فان الثلاث في ملكه وهو
معلوم فكان جائز الصرف اليه قوله او للمعهود الذهني كما في اكلت الخبز
وشربت الماء فانه للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني وهو الخبز و
الماء المقرر في الذهن انه يؤكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم كذا ذكره
المحققون قوله ويختص كل من المفرد وما في معناه الى الواحد وبه قال الجمهور
واختاره فخر الاسلام وصاحب التنقيح قوله والنكرة المنفية قيل النكرة في
سياق النفي للعموم سواء باشرها النافي وهو ما ولا ولات وليس ولم ولن
وان والفعل المستعمل فيه نحو قلما رجل يفعل كذا الا بكذا او لم يباشرها
خلافا لبعضهم اذ لو لم تكن النكرة في النفي عامة لما كان قولنا لا اله الا الله
نفيا لدعوى من ادعى الها سوى الله ثم منها ما هو نص في العموم اما لكون

النكرة لا تقع الا في نفي او شبهه نحو ما فيها ديار او ديار او عريب او احد اذ لم يعهد
همزته بدلا من واو واحد فان ذلك يكون في الاثبات نحو قل هو الله احد واما
لكونها مما يصدق على القليل والكثير نحو ما فيها شيء واما لكونها اسما لا الا العامة
على ان سواء بنيت اولم تبن واما لكونها مقترنة بمن لمزيد تنصيص العموم نحو ما
في الدار من رجل وتاكيده نحو ما فيها من ديار ومنها ما هو ظاهر فيه وهو ما عدا
ذلك قوله فيلزمها العموم يعني ان دلالتها على العموم بطريق اللزوم وقيل المرجح
دلالتها على العموم بطريق الوضع قوله بل اكثر الحقايق من هذا القبيل كالمثنى
والمجموع وكذا المصغر والمنسوب وعامة الافعال والمشتقات والمركبات و
بالجملة كل ما يكون دلالته على المعنى بالهيئة قوله من حيث قصد به الشجعان
بكسر الشين جمع شجاع كغلمان وغلام وقد يجمع على شجعة وشجعان بضم الشين
قوله كما اذا وقع في سياق النهي لانه في معنى النفي لانه تعليق امر لم يوجد على امر
لم يوجد كذا قيل ومثل النكرة في سياق النفي النكرة في سياق الاستفهام
الانكاري لانه في معنى النفي قوله والمنفي بالعكس المراد بالعكس مجرد ان يكون
المنفي ههنا عاما بصورته خاصا بمعناه مع قطع النظر عن تفصيل السابق
فان كلا من الفاسق والمسلم عام بصورته خاص بمعناه وان كان الشرط
في الاول للحمل وفي الثاني للمنع فان معنى الاول اضرب فاسقا ومعنى الثاني
ان قتلت مسلما اقتص منك كذا نقل عنه قوله اعلم اني لم اعد النكرة الموصوفة
بصفة عامة من الفاظ العموم مع ان صاحب التنقيح عدها منها لان القائل
بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق ولان القول
بعمومها مما قدح فيه كثير من العلماء الحنفية صرح به صاحب التلويح في
مباحث الاستثناء والمص ممن اشترط فيه الاستغراق قوله والاعادة
بالمعرفة تقتضي الاتحاد وبالنكرة التغاير لما انجر الكلام الى ذكر النكرة
وافادتها العموم اردفه بما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثاني
غير الاول والمعرفة بالعكس والكلام فيما اذا اعيد اللفظ الاول اما مع كيفيته
من التنكير والتعريف او بدونها وح يكون طريق التعريف هو اللام او الاضافة
ليصح اعادة المعرفة نكرة وبالعكس وتفصيل ذلك ان المذكور اولا اما
ان يكون معرفة او نكرة وعلى التقديرين اما ان يعاد معرفة او نكرة يصير

وهو ان المعرفة او النكرة اذا اعيدت نكرة كان الثاني مغاير الاول واذا اعيدت معرفة كان الثاني عين الاول

اربعة اقسام وحكمها ان ينظر الى الثاني فان كان نكرة فهو مغاير للاول سواء كان الاول معرفة اونكرةً وان كان معرفة فهو عين الاول سواء كان الاول معرفة اونكرة والى هذا المعنى اشار ابن عباس رضي الله عنهما وابن مسعود رضي الله عنهما في قوله تعالى فان مع العسر يسرًا ان مع العسر يسرًا حيث قالا لن يغلب عسر يسرين وذلك لان العسر اعيد معرفة فكان الثاني عين الاول واليسر اعيد نكرة فكان الثاني غير الاول قال القاآني لما كرر اليسر منكرًا والعسر معرفًا اراد احد اليسرين في الدنيا والاخر في العقبى وعن القتبي قال كنت يومًا مغمومًا بالبادية فالقي في روعي قول من قال • ارى الموت لمن اصبح مغمومًا له اروح • فسمعت هاتفًا من السماء يقول • الا يا ايها المرء الذي الهم به برّح • وقد انشدته بيتًا لم تزل في فكره تسبح • اذا اشتدت بك العسرى ففكر في الم نشرح • فعسر بين يسرين اذا فكرته تفرح • قال فحفظت الابيات وفرج الله غمي وقال الامام فخر الاسلام في جعل الاية من هذا القبيل نظر عندي ووجهه ان هذا اللفظ لا يحتمل هذا المعنى كما لا يحتمل قول القائل ان مع الفارس رمحًا ان مع الفارس رمحًا ان يكون معه رمحان بل هذا من باب التاكيد فان قلت قلت اذا حمل على التاكيد فما وجه قول ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهما ح قلت كانهما قصدا باليسرين ما في قوله يسرًا من معنى التفخيم فتأولاه يسر الدارين وذلك يسران في الحقيقة ثم قال فظهر من هذا ان الحمل على الغيرية والعينية في المعرف والمنكر عند عدم المانع لا مطلقا ولهذا قال المص الا لمانع وقال صاحب التلويح هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القراين كما تغايرت المعرفتان في قوله تعالى وانزلنا عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب فان الكتاب الثاني غير الاول وان ذكرا معرفتين وقد ترك الاصل ههنا لتعذر العمل به فان الكتاب الاول لما وصف بقوله مصدقا لما بين يديه وجعل الكتاب الثاني بيانا لا يمكن صرفه الى الاول وكما تغايرت النكرة والمعرفة في قوله تعالى وهذا كتاب انزلناه الى قوله تعالى انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وكما اتحدت النكرتان في قوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله فان الثاني عين الاول حتى لو قيل انه غير الاول يلزم الكفر واتحدت المعرفة والنكرة في قوله تعالى

انما الحكم اله واحد والحاصل ان هذه الاقسام الاربعة اصول اربعة عند الاطلاق وخلو المقام عند القراين لكن ذكر صاحب التقرير ان الاقسام الثلثة اصول ثلثة الاول ان النكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى الثاني ان النكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى الثالث ان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى ثم قال فهذه ثلثة اصول والقسمة العقلية تقتضي قسمًا اخر وهو ان المعرفة اذا اعيدت نكرة هل تكون الثانية عين الاولى او غيرها فقيل انها تكون عين الاولى وقيل انها تكون غيرها وقال في البيان الاصل ان المعرفة اذا اعيدت معرفة او نكرة والنكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى لان المعرفة مستغرقة للجنس والنكرة متناولة للبعض فيكون داخلًا في الكل لا محالة مقدمًا كان او مؤخرًا والنكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لان كل واحدة متناولة للبعض فلا يلزم ان تكون الثانية عين الاولى ولان الثانية لو انصرفت الى الاولى لتعينت نوع تعيين فلا يشاركها غيرها فيه فلا تبقى نكرة والامر بخلافه وذكر العلامة حافظ الدين النسفي في شرح المنار ان المعرفة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لانها لو كانت عينها لم تبق نكرة والامر بخلافه ثم قال مثال الاول العسر المذكور في الاية ومثال الثاني قول الشاعر • صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم اخوان • عسى الايام ان يرجعن قومًا كالذي كانوا • وهذا الشعر يدل على ان المعرفة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية عين الاولى ومثال الثالث قوله تعالى فعصى فرعون الرسول ومثال الرابع اليسر المذكور في الاية قوله ومن فانها موضوعة لذوات من يعقل وعامة لهم اعلم ان من تكون شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة والاوليان تعمان ذوي العقول فان معنى من جاءني فله درهم ان جاءني زيد وان جاءني عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من في الدار أزيد في الدار ام عمرو ومنتهيا الى غير ذلك فعدل في الصورتين الى لفظ من قطعًا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر واما الاخريان فقد تكونان للعموم وشمول ذوي العقول وقد تكونان للخصوص وارادة البعض كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك بجمع الضمير وافراده

نظراً الى المعنى واللفظ فانه وان كان خاصاً للبعض الا ان البعض متعدد
فجمع الضمير لايدل على العموم الا عند من يكتفي في العموم بانتظام جمع من
المسميات وكذا افراد الضمير لايدل على الخصوص لجواز ان يكون للفظه
وفيه بحث لان العموم في من دخل دار ابي سفيان فهو امن على ما قالوا
ليس في جميع ما يصلح له كلمة من بل في كفار اهل مكة يوم الفتح ممن دخل
داره في ذلك اليوم ومثل هذا العموم ثابت في من يستمعون ومن ينظر
من المنافقين فما السبب في ان جعل الاول عاماً والاخر خاصاً واجيب بان المراد
في الاول كل من دخل دار ابي سفيان من كفار اهل مكة فهو امن وليس المراد في
الثاني ومن المنافقين كل من يستمعون اليك والفرق ظاهر قوله عملا بعموم من
يعني ان من عامة في الذي يعقل وكلمة من لتمييز عبيده من غيرهم اذ لو لم يقل من
عبيدي لكان كلاماً مختلاً فقال من عبيدي لتمييز مماليكه في ايجاب العتق فيتناولهم
جميعاً كما لو قال من شاء قوله وراه ما امكن لان من للتبعيض يعني ان ابا حنيفة
رح راعى العموم وذلك لان المولى جمع بين كلمة العموم وهي من وكلمة التبعيض وهي
من فوجب القول بهما ما امكن وقد دخلت كلمة التبعيض في العبيد فوجب ان
يعمل في بعضهم فصار حقيقة ذلك ما قاله ابو حنيفة وانما حملت على البيان في
قوله من شاء من عبيدي لانه اكد العموم باضافة المشية الى عام وصار ذلك
دليلاً على انه لم يرد بها التبعيض وههنا اضيف الى خاص وهو المخاطب فلا يدل
على تأكد العموم فلا يترك التبعيض قوله وحقيقة فيه لما تقرر في موضعه يعني ان
استعمال من في التبعيض هو الشايع الكثير حيث يكون مجرورها ذا ابعاض وكثرة
الاستعمال تقتضي مبادرة الفهم وهو من امارات الحقيقة فلا تكون حقيقة في
غيره دفعاً للاشتراك ولا ينافي هذا القول ائمة العربية ان اصلها ابتداء الغاية
اي دخولها على مبتداء المسافة لان المبتداء في الحقيقة بعض المذكور فلا يخرج عن التبعيض
وفي البيان ان كون من حقيقة للتبعيض مذهب الفقهاء لكثرة استعماله فيه وذكر
صاحب التلويح ان هذا ليس بسديد لاطباق ائمة اللغة على انها حقيقة في ابتداء
الغاية والمراد بالغاية في قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية هو المسافة
اطلاقاً لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء قوله
ويختص اذا لحقه او لا قال فخر الاسلام وهذه الكلمة تحتمل الخصوص لانها وضعت

لعمومها جميع من كان متصفا بالسماع والنظر منه

مبهمة في ذوات من يعقل يعني ان كلمة من تحتمل الخصوص لا لانها وضعت له لانها
وضعت مبهمة في ذوات من يعقل باجماع اهل اللغة حتى لو قيل من في الدار
فجوابه زيد او عمرو ولو قيل فرس او شاة كان مختلاً ومعنى ابهامها عدم دلالتها
على معين ومثال احتمال الخصوص ما قال محمد في السير الكبير اذا قال من دخل
منكم هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل واحد منهم فله نفله فان دخل
اثنان معاً فصاعداً بطل النفل لان الاول اسم لفرد سابق فلما قرنه بهذه الكلمة
كان دليلاً على الخصوص وعين جهة احتمال الخصوص فسقط العموم فلم يجب
النفل الا لواحد متقدم ولم يوجد قوله لكنه لصفات من يعقل وذوات
غيرهم قال فخر الاسلام كلمة ما عامة في ذوات ما لا يعقل وصفات من يعقل
تقول ما في الدار فجوابه شاة او فرس وتقول ما زيد فجوابه عاقل او عالم قال
في التقرير لم يتعرض لذكر اختصاصه بذلك لاختلاف فيه فمنهم من يقول من
مختصة بذوي العقول وما لغيرها ومنهم من قال من مختصة بلا خلاف
وفي ما خلاف فمنهم من يقول انها مختصة بما لا يعقل ومنهم من يقول ان
ابهامها زايد فتصلح لمن يعقل ولما لا يعقل وفي المفتاح ان ما للسؤال عن الجنس
تقول ما عندك اي اي الاجناس عندك وجوابه انسان او فرس او عن
الوصف تقول ما زيد وجوابه الكريم او الفاضل قال ولكون ما للسؤال عن
الجنس وعن الوصف وقع بين فرعون وموسى عليه السلام ما وقع لاعتقاده
ان لا موجود مستقلاً بنفسه سوى الاجسام سال بما لكونه جاهلاً بالله تعالى
ولما كان موسى عليه السلام عالماً به اجاب عن الوصف تنبيهاً على النظر المودي
الى العلم بحقيقته الممتازة عن حقايق الممكنات فلما لم يطابق الجواب السؤال
عند فرعون عجب من حوله من الجماعة الجهلة فقال لهم الا تستمعون استهزاء
بموسى وجننه فقال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون وموسى لم يرهم
يفطنون لما نبههم عليه في الكرتين من فساد مسالتهم الحمقاء غلظ
في الثالثة فقال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون كذا في
البيان قوله قلنا بناء الامر على التيسر دل على ان المراد ما ثبت بصفة الانفراد
متعلق بما ذكر في نظم الاية وهو قوله تعالى فاقرؤا فيصير المعنى فاقرؤا بصفة
الانفراد ما تيسر ولا يصح تعلقه بما تيسر والا لم يتم الجواب لان جميع القران

يصدق عليه انه جميع ماتيسر بصفة الانفراد فلا يندفع المحذور وقد
يجاب عنه بان ما تيسر عبارة عن الجميع المتيسر لا عن جميع ماتيسر قوله
ويستعار احدهما للاخرى اى يستعمل من في موضع ما مجازا كما فى قوله تعالى
فمنهم من يمشى بطنه وقوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق وهو الاصنام قيل اختير
لفظ من ههنا لانه تعالى لما خلق كل دابة من ماء دخل فيه العقلاء وغيرهم
فحسن تغليب العقلاء وكذا الخلق فعل من يعقل فناسب من او الكلام على
زعم الكفار فلذا قيل من او ذكر من للمشاكلة بقوله افمن يخلق اليه اشير في
التيسير والكشاف وكذا يستعمل ما فى موضع من مجازا كما فى قوله تعالى والسماء
وما بناها اى ومن بناها فى قول بعض المفسرين وقال بعضهم ليس ثمة مجاز
وانما اوثرت كلمة ما على من لارادة معنى الوصفية فكانه قيل والقادر العظيم
الذى بناها وليس هذا بمخرج عن المجازية بل هو بيان لمجوز المجاز قيل قد تأتى
من لمنزل منزلة من يعقل كقوله تعالى ومن اضل ممن يدعوا من دون الله
من لا يستجيب له وللمختلط به كقوله تعالى الم تر ان الله يسبح له من فى
السموات والارض ولمقترن به فى عموم فصل بمن نحو من يمشى على بطنه ومنهم
من يمشى على اربع لاقترانهما بالعاقل فى كل دابة وقد تأتى ما للمختلط بما لا
يعقل نحو ولله يسجد ما فى السموات وما فى الارض ولانواع من يعقل نحو
فانكحوا ما طاب لكم من النساء وللمبهم كقولك وقد رأيت شبحا انظر الى
ما ظهر قوله والذى يعمهما قال شمس الائمة بعد ذكر من وما ونظيرهما من
الكلمتين الذى فانها مبهمة مستعملة فيما لا يعقل وفيها معنى العموم كما
فيهما حتى لو قال لامته ان كان الذى فى بطنك غلاما فانت حرة كان بمنزلة
قوله ان كان ما فى بطنك غلاما وكذلك حكم الالف واللام بمعنى الذى حتى
لو قال لعبيده الضارب منكم زيدا حر يعتق الذى ضربه لان الالف واللام
بمعنى الذى والتى فى الكلام العرب معروف قوله واين وحيث لتعميم الامكنة
ومتى للاوقات وفى المغنى واينما ومتيما لتعميم الزمان والمكان يعنى انهما من
الفاظ العموم الا ان بينهما فرقا فاينما تدخل على الافعال وتقتضى عموم مكانها
قال الله تعالى اينما ثقفوا اخذوا وقتلوا تقتيلا ومتيما تدخل على الافعال
وتقتضى تعميم زمانها ولهذا قال علماؤنا اذا قال لامرأته متيما لم اطلقك

فانت

فانت طالق فانه يقع الطلاق كما سكت لوجود وقت لم يطلقها فيه بعد كلامه
كذا قال القاآنى ويفهم منه ان المعدود من الفاظ العموم اذا اتصل باين و
متى ما ورأيت فى بعض كتب الاصول واين الشرطية والاستفهامية عامة
فى المكان نحو اين كان محمد كنت معه واين كنت ومتى الشرطية والاستفهامية
عامة فى الزمان نحو متى دخلت الدار فانت حر ومتى تجيئنى ولا فرق بين
ان تتصل بهما كمتى ما او لا ومن الاسماء المبهمة العامة حيثما انتهى قوله
وكل لشمول الافراد او الاجزاء قال فى التلويح اذا اضيف لفظ كل الى النكرة
فهو لعموم افرادها واذا اضيف الى المعرفة فلعموم اجزائها فيصح كل رجل
يشبعه هذا الرغيف بخلاف كل الرجال ويصح كل الرجال يحمل هذا الحجر بخلاف
كل رجل ويرد عليه ان كلمة كل قد دخلت على المعرفة فى حديث ذى اليدين
كل ذلك لم يكن وقول الشاعر كله لم اصنع مع انها لعموم الافراد قال فى
فصول البدايع مرادهم والله اعلم ان الداخل على المعرفة يوجب العموم الافرادى
فى اجزائها بتقدير جزء منكر والمعنى كل جزء من اجزاء الرمان مأكول قوله
كل اسم موضوع يعنى كلمة كل اسم موضوع قال فخر الاسلام كلمة كل للاحاطة
على سبيل الافراد قال الله تعالى كل نفس ذائقة الموت ومعنى الافراد ان يعتبر
كل مسمى منفردا كان ليس معه غيره وهذا معنى يثبت بهذه الكلمة لغة فيما
اضيفت اليه كانها صلة حتى لم تستعمل مفردة يعنى ان الاحاطة على سبيل
الافراد معنى يثبت فى المضاف اليه اى اثر عمومها يظهر فيه وهى لازمة الاضافة
فاذا اضيفت الى المعرفة توجب احاطة الاجزاء لعدم افرادها وهذا معنى الكل
المجموعى واذا اضيفت الى النكرة توجب احاطة الافراد ويجعل كل فرد كان
ليس معه غيره وهذا معنى الكل الافرادى والفرق بين المعنيين ظاهر ولذا
قالوا يصدق قولنا كل رمان مأكول اذ جميع افراده مأكول ولا يصدق كل
الرمان مأكول اذ قشره غير مأكول وقال محمد فى الجامع لو قال انت طالق كل
تطليقة يقع الثلث ولو قال كل التطليقة يقع واحدة وبهذا ظهر ان قوله
للاحاطة على سبيل الافراد محمول على ما اذا اضيفت الى النكرة وقوله كانها
صلة اى حرف يعنى كلمة كل تشابه الحرف من حيث ان كل واحد منهما دل على
معنى فى غيره ولذا لم تنفك عن الاضافة كما ان الحرف لا ينفك عن اسم او

فعل وقوله لم تستعمل مفردة يعنى بدون المضاف اليه او بدله فلا يقال كل
جاؤا بل كل القوم جاؤا او كل جاؤا اى لا يقال بدون الاضافة والتنوين
بل يقال باحدهما قوله ولا يقال كل بضرب ولا يلزمه وكل اتوه داخرين لان
التنوين عوض عن المضاف اليه وهى لا تخ اما ان تضاف الى النكرة اوالى المعرفة
فان كان الاول اوجبت عموم افراد المضاف اليه لان اثر عمومها انما يظهر فيه
كما عرفت وان كان الثانى اوجبت عموم اجزائه قوله ولو تزوج امرأة
تطلق فى المرة الاولى دون الثانية يعنى اذا قال كل امرأة اتزوجها فهى
طالق فتزوج امرأة مرتين لم تطلق فى المرة الثانية لانها توجب العموم
فيما دخلت عليه وهو الاسم لا الفعل وهذا معنى قول صاحب المغنى تعم
الافراد على سبيل الشمول دون التكرار قوله وكلما بالعكس قال فخر الاسلام
ولا تصحب الافعال الا بصلة فاذا وصلت اوجبت عموم الافعال قال الله
تعالى كلما نضجت جلودهم الاية يعنى لا تدخل كل على الافعال الا بصلة لانها
لازمة الاضافة وهى من خصايص الاسماء فاذا دخلتها الصلة وهى كلمة ما
اوجبت عموم الافعال لانها توجب عموم ما دخلت عليه ويكون ما مع الفعل
الذى بعده فى تاويل الاسم لان ما مصدرية يصير الفعل بها فى تاويل
المصدر فاذا قلت كلما تأتنى اكرمك معناه كل اتيان يحصل منك لى اكرمك
والمراد فى مثل هذا الموقع وقت وقوع الفعل تقول اقوم ههنا ما دام زيد
جالسا اى دوام جلوسه وتريد بالدوام وقت الدوام وكان معنى قولنا
كلما دخلت الدار فانت طالق اى كل وقت تدخلين الدار وفى عين المعانى
كلمة ما هذه للجزاء ضمت الى كل فصارت اداة للتكرار ونصب كل على الظرف
والعامل فيه الجواب وفى بيان الحقايق ان ما مع الفعل بعده بمنزلة اسم
بعد كل وكل مضاف الى ذلك الاسم فى التقدير قوله ان كلمة كل اذا دخلت على
ما لا يعرف منتهاه يراد به ادناه يعنى اذا دخلت على مجهول منتهاها يراد به ادناه
لكونه معلوما وفسد الباقى للجهالة كذا فى العناية قوله فالنفل للاول خاصة
لانه هو الاول من كل وجه وهى تحتمل الخصوص فسقط عنها الاحاطة وسادت
للخصوص كذا ذكر الامام فخر الاسلام وبه قال شمس الائمة ايضا وجعل صاحب
التنقيح مثل ذلك من العموم الذى يكون تناوله على سبيل البدل قيل فى

كلامهما

كلامهما اشكال وهو انهما جعلا كلمة كل خاصة محملا فى صورة الدخول فرادى
على الواحد فما توجيه قولهما على تقدير الدخول معا والجواب ان النزاع فى كون التناول
على سبيل البدل من قبيل العموم لا فى اصل المسئلة فتوجيه قولهما على تقدير
الدخول معا ما ذكره المص وقد يوفق بين القول الخصوص والعموم بان عدة خاص
بعارض القيد لا ينافى عدة عاما باصله كما فى كل من دخل هذا الحصن اليوم
وحده قبل كل احد والتحقيق ان كل ومن عامان وضعا وقد يخصان بالقيود
العارضة وقد علم من العلوم الحقيقية ان الخصوص بحسب الوجود لا ينافى عموم
بحسب المفهوم حيث قالوا تقييد الكلى بالكلى لا يفيد الجزئية بل الوحدة بحسب
الوجود فجاز ان يعد كل منها عاما بحسب الاول المفهوم وخاصا بحسب العارض
والوجود فالقولان من المشايخ ناظران الى الاعتبارين قوله واما استحقاق
كل واحد منهم النفل الكامل فلما ان كلمة كل توجب الاحاطة على سبيل الافراد
فاعتبر كل واحد من الداخلين بانفراده كان ليس معه غيره والاول اسم لمن يسبقه لفرد لم يتم
عليه غيره وكل واحد منهم كذلك قوله حيث لم يكن لهم ولا لواحد منهم شئ
يعنى يبطل النفل لانعدام الاولية لان الاول اسم لفرد سابق قوله حتى لو قال
جميع من دخل هذا الحصن اعلم ان المشروط له النفل فى مسائل تقييد دخول
الحصن بقيد الاولية اما ان يكون مذكورا بمجرد لفظ من او مع اضافة كل
او جمع اليه وعلى التقادير الثلث اما ان يكون الداخل واحدا او متعددا معا
او على سبيل التعاقب يصير تسعة فان كان الداخل واحدا فقط فله كمال النفل
فى الصور الثلث اما فى من دخل وكل من دخل فظاهر واما فى جميع من دخل
فلان هذا التنفيل للتشجيع واظهار الجلادة فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا
فالواحد اولى لان الجلادة فى ذلك اقوى وان كان الداخل متعددا فان دخلوا
معا ففى صورة من دخل لا شئ لهم وفى صورة كل من دخل لكل واحد نفل
تام وفى صورة جميع من دخل للمجموع نفل واحد لان لفظ جميع للاحاطة
والشمول على صفة الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر
الناس بخلاف كل فان عمومه على سبيل الانفراد وان دخلوا على سبيل التعاقب دخل
فالنفل للاول منهم فى الصور الثلث اما فى صورة من دخل وكل من فظاهر
واما فى صورة جميع من دخل فلان جميع يجعل مستعارا لكل لقيام الدليل

على استحقاق الواحد وهوان الجلادة فى دخوله وحده اقوى فهو بالنفل احرى
كذا ذكره الامام فخر الاسلام واعترض عليه بان استعانة الجميع لمعنى الكل
جمع بين الحقيقة والمجاز لانه لودخل جماعة اولاً استحقوا النفل عملاً بحقيقتها
ولودخل واحد فله النفل ايضاً عملاً بمجازها اجيب بان ليس المراد كليهما بل
احدهما لان الشرط وهو الدخول اولاً لا يوجد الا فى واحد او اكثر فان وجد
فى اكثر يعمل بحقيقتها وان وجد فى واحد يعمل بمجازها وانما يلزم الجمع ان
لو تصور اجتماعهما ولم يتصور ورد بانه يلزم الجمع فى الارادة فان لم يتصور
اجتماعهما فى الوقوع ولا معنى للجمع بينهما الا ان يثبت الحكم على تقدير وقوع
كل واحد وههنا كذلك واجيب بان ارادتهما وان كانت متحققة معاً **قوله**
وهى فى قولنا جميع من دخل هذا الحصن هذا ما اورده صاحب التنقيح لرفع
الاشكال المذكور حاصله ان الجميع ههنا ليس فى معناه الحقيقى حتى يتوقف
استحقاق النفل على صفة الاجتماع للقرينة المانعة عن ذلك وهوان
هذا الكلام للتشجيع على الدخول اولاً على ما ذكرنا وليس ايضاً مستعاراً لمعنى
كل من دخل اولاً حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة
بل هو مستعار ومجاز عن السابق فى الدخول واحداً كان او جماعة فيكون
للجماعة نفل واحد كما للواحد عملاً بعموم المجاز وهذا المعنى بعض معنى كل
من دخل اولاً لان معناه ان السابق يستحق النفل وانه لو كان جماعة
كان لكل واحد من احادها كمال النفل فصار جميع من دخل اولاً مستعاراً
لبعض معنى كل من دخل اولاً قال فى التلويح واعلم انهم لو حملوا الكلام على
حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل بدلالة النص لكفى وفيه بحث
من وجوه الاول ان المفهوم بدلالة النص يجب ان لا يبطل حقيقة
المنطوق وههنا يبطل الانفراد حقيقة الجمع الثانى ان اعتبار دلالة النص
فى كلام الشارع ظاهر واما اعتبارها فى كلام الناس فلا فانه لو قال لرجل
اعط هذا الدرهم زيداً لفقره وصلاحه لم يكن له ان يعطيه عمرواً لكونه افقر
منه واصلح اللهم الا ان يقال كلام الخليفة فيما خلف فيه ككلام الشارع
الثالث ان المقصود من هذا الكلام تشجيع الناس لفتح الحصن لا تشجيعهم
مطلقاً وفتح الحصن قد لا يتيسر بدخول واحد فيكون دخول الجماعة مقصوداً

لكن فى حالتين مختلفتين واما يستحيل لو اريدا فى حالة واحدة تم

والمحقق

والملحق بدلالة النص يجب ان يكون المعنى الداعى الى الحكم فيه مساوياً للمنصوص
عليه او اقوى ودخول الجماعة ادخل فى المقصود من دخول الواحد **قوله** اللفظ
الوارد بعد سؤال او حادثة ان لم يكن مستقلاً قيل انه اذا ورد خطاب من الشارع
جواباً لسؤال سائل وذلك الجواب غير مستقل بدون ذلك السؤال فذلك الجواب
تابع لذلك السؤال فى عمومه اتفاقاً وفى خصوصه ايضاً عند الاكثر اما فى عمومه
فكما روى عن النبى عليه السلام انه سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص
الرطب اذا جف فقالوا نعم فقال فلا اذاً فان السؤال لما لم يكن مختصاً باحد يكون
الجواب وهو قوله فلا اذاً ايضاً كذلك واما فى خصوصه فكما روى ان سائلا
سال عن النبى عليه السلام وقال توضأت بماء البحر فقال له يجزيك فانه
مختص بالسائل فلا يدل على التعميم فى حق الغير اذ اللفظ لا عموم ولعل
الحكم على ذلك الشخص كان لمعنى يختص به كتخصيصه خزيمة بقبول شهادته
وحده وظاهر كلام القاضى فى شرح المختصر يدل على انه لا نزاع فى كونه
تابعاً للسؤال فى العموم والخصوص حتى لو قيل هل يجوز الوضوء بماء البحر
فقال نعم كان عاماً ولو قيل هل يجوز لى الوضوء بماء البحر فقال نعم كان خاصاً
به الا ان صريح كلام الامدى يشعر بان الاتفاق انما هو فى العموم واما
فى الخصوص فخلاف الشافعى حيث ذهب الى دلالة الجواب على جواز التوضى
بماء البحر لكل احد مصيراً منه الى ان ترك الاستفصال فى حكاية الحال
مع قيام الاحتمال نزل منزلة العموم فى المثال كذا قال العلامة التفتازانى
فى حواشى شرح المختصر **قوله** وهو ما لا يكون كلاماً مفيداً واعلم ان ورود
الحكم بعد السبب على اربعة اوجه احدها ان ينقل مع السبب ويخرج مخرج
الجزاء كما روى انه عليه السلام سهى فسجد وزنى ماعز فرجم وهذا مختص
بسببه لان فاء الجزاء يدل على سببية الاول للثانى وثانيها ما اخرج مخرج
الجواب للسؤال سابقاً ولا يكون مستقلاً بنفسه كنعم وبلى تقول اكان
لى عليك كذا فيقول نعم او اليس عليك لى كذا فيقول بلى فيكون مختصاً به
لان الجواب يتضمن اعادة ما فى السؤال قال الله تعالى فهل وجدتم ما وعد
ربكم حقاً وثالثها ما يكون جواباً ويكون مستقلاً بنفسه ولا يكون زايداً على
قدر الجواب كما لو قيل لرجل انك تغتسل الليلة فى هذه الدار من الجنابة او قيل

اى فلا يجوز بيع الرطب بالتمر اذا انتقص منه

عاما فى افراد الناس يكون م

حيث قال الجواب اما ان لم يكن مستقلاً بدون السؤال
كان فى عمومه وخصوصه تابعاً للسؤال مثل اى
يقال هل نتوضأ بماء البحر فيقول نعم ولا نزاع
فيه

تعالى تغدّ معي فقال اغتسلت الليلة فعبدي حرّ وان تغذيت فعبدي حرّ فكذلك
يختص به لانّ الداعي الى يمينه سؤاله فتقيّد اليمين بتلك الغداة والجنابة حتى لا يحنث
بغيرها عندنا استحسانا خلافا لزفر والشافعي الّا ان ينوي الابد فيحنث بكلّ غداة
وبكلّ اغتسالة ورابعها ما يكون زائدا على قدر الجواب زيادة غير محتاج اليها
بان قال والله لا اتغدّى اليوم او ان اغتسلت الليلة فعبدي حرّ فهو موضع
الخلاف فعندنا يحمل على الابتداء وعند الشافعي يحمل على الجواب قال القاضي
في شرح المختصر النزاع فيما يبنى عام مستقل على سبب خاص سواء كان لك
السبب سؤالا او لا مثال الاوّل قوله عليه السلام لما سئل عن بئر بضاعة
خلق الماء طهورا لا ينجسه الّا ما غيّر طعمه او لونه او ريحه والثاني كما روى انه مرّ
بشاة ميمونة فقال عليه السلام ايّما اهاب دبغ فقد طهر ففي هاتين الصورتين
العبرة لعموم اللفظ فيحكم بطهورية كلّ ماء وطهر كلّ اهاب او لخصوص السبب
فيحكم بطهورية بئر بضاعة وطهر اهاب الشاة قال الاكثرون ان المعتبر عموم اللفظ
ونقل عن الشافعي خلافه وهو ان لا عبرة لعموم اللفظ انّما هو المعتبر خصوص
السبب وبه قال الاقلون ولهم فيه وجوه الاوّل انه لو كان عامّا للسبب ولغيره لجاز
تخصيص السبب عنه بالاجتهاد حتى يجوز في المثالين الحكم بعدم طهورية بئر بضاعة
وعدم طهارة اهاب الشاة وبطلانه قطعي والجواب انا لا نمنع الملازمة فانه يجب
تخصيص من بين ما يتناوله العموم بالمنع عن اخراجه عن العموم للقطع بدخوله
في الارادة ولا يبعد ان يدلّ دليل على ارادة خاصّ فيصير كالنصّ فيه والظاهر
في غيره فيمكن اخراج غيره دونه ويمكن ايضا منع بطلان اللازم بالاجماع لانّ ابا
حنيفة رح جوّز تخصيص السبب عن ذلك العام بالاجتهاد حيث جوّز اخراج
ولد الامة المستفرشة عن عموم قوله عليه السلام الولد للفراش الثاني انه لو عمّ
العامّ في السبب وغيره كان نسبته اليهما سواء اذ لا يختص السبب بحكم فلا يكون
لذكر السبب فائدة فلم يبالغوا في بيانه وتدوينه وحفظه متعبين انفسهم في
ذلك ولم يقع الاختلاف فيه عادة والجواب انا لا نمنع انتفاء الفائدة ح اذ لا
يلزم من انتفاء الفائدة المعيّنة انتفاؤها مطلقا بل فائدته منع تخصيصه
بالاجتهاد ونفس معرفة الاسباب اذ ليس كلّ معرفة يراد للعمل بها الثالث
الاتفاق على انه لو قال تغدّ عندي فقال والله لا اتغذيت لم يعمّ قوله لا اتغذيت

كل

كل تغدّ وينزل على التغدّي عنده حتى لو تغدّى لا عنده لم يحنث والجواب
انه خرج ذلك عن عموم بدليل العرف خاصّ فيه والتخلّف لمانع لا يقدح في
الدليل ولا يصرفه عمّا لا يتحقق فيه المانع الرابع انه لو عمّ العام السبب المسؤول
عنه وغيره لم يكن الجواب مطابقا للسؤال وانه ممّا يجب نفي مثله من الشارع
والجواب منع الملازمة بل قد جاء بالجواب المطابق وزاد عليه ما لم يسأل
عنه وذكر الزيادة لا يخرجه عن المطابقة لا يقال ترك الزيادة رعاية لتمام
المطابقة لانا نقول المحافظة على الاحكام الشرعية اولى من اللفظية وايضا
قد يترك الاولى من جهة لرعاية جهات اخر الخامس انه لو كان عامّا لكان حكما
باحد المجازات بالتحكّم واللازم منتف بيان الملازمة ان ظهوره في العموم
قد فات بخصوصيته في صورة السلب حيث تناولها بخصوصها بعد ان لم يكن
فصار مصروفا عمّا وضع له الى غير ما وضع له والسبب خاصّة مع ساير الخصوصيات
ومع بعضها ودونها مجازات للعام فكان الحمل على السبب مع سائر الخصوصيات
على التعيين تحكّما والجواب انه باق على ظاهره لم يفت ظهوره بالخصوصية في
السبب لانه لم يدلّ على السبب بل ذلك خارج عن مفهوم اللفظ وقد علم
بقرينة وروده فيه فعلم انّ السبب لم يخرج عن العموم لا انه اريد من اللفظ
بخصوصه قوله حتى حنث بالتغدّي في ذلك اليوم مطلقا يعني يحنث بالتغدّي
في ذلك الغداء المدعوّ اليه او غيره معه او بدونه قوله ان العبرة لعموم اللفظ
يعني لا يختصّ العام بالسبب بل يتناوله وغيره ومعنى اختصاص العامّ
بالسبب اقتصاده عليه وعدم تعدّيه عنه حتى كان الحكم ثابتا في غيره بنصّ
اخر او بدلالة نصّ او قياس كذا قالوا اقول لعل الغرض من قولهم انّ العبرة
لعموم اللفظ لا لخصوص السبب انه لولا ذلك لورد عليهم انّ في اية السرقة
السبب خاص فيلزم ان يثبت القطع في غيره بالقياس وقد قالوا انّ الحدود
لا تثبت بالقياس هذا من مواهب الملك العلام قوله حكاية الفعل المثبت
لا تعمّ قال في الفصول انّ الفعل المثبت اعني الاصطلاحي الدال على مقابلة
القول لا عموم له فحكايته لا تقتضي العموم قوله وامّا الفعل المثبت فالصحيح
ان حكايته لا تعمّ قال القاضي في شرح المختصر الفعل المثبت لا عموم له في
صور احديها انه لا يعمّ اقسامه وجهاته فاذا قال الراوي انه عليه السلام

صلى داخل الكعبة لم يعم صلوة النفل والفرض فلا يتعين الا بدليل واذا قال
صلى بعد غيبوبة الشفق فلا تعم الصلوة بعد الشفقين اعني الاحمر والابيض
الا ان يجعل المشترك عامًا في مفهوميه واذا قال كان يجمع بين الصلوتين
الظهر والعصر والمغرب والعشاء فلا يعم جمعهما بالتقديم في وقت الاولى وبالتأخير
في وقت الثانية وثانيها عمومه في الازمان ولا يدل عليه وربما يتوهم ذلك من
قوله كان يفعل فانه يفهم التكرار اذا قيل كان حاتم يكرم الضيف وهو ليس
مما ذكرناه في شيء لانه لم يفهم من الفعل وهو يجمع بل من قول الراوي وهو
كان حتى لو قال جمع زال التوهم وثالثها عمومه للامة ولا ولا يدل عليه ايضًا
الا بدليل خارجي اما دليل في ذلك الفعل خاصة كقوله صلوا كما رأيتموني
اصلي وخذوا عني مناسككم واما دليل هو قرينة كوقوعه بعد اجمال واطلاق
او عموم فيفهم انه بيان له فيتبعه في العموم وعدمه واما دليل في الافعال
عمومًا نحو لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة واما دليل هو قياس الامة
عليه بجامع يعلم عليته وكل ذلك خارج عن مفهوم اللفظ فقد ثبت ان
الفعل المثبت لا عموم له بوجه من الوجوه **قوله** فقال الشافعي لا يعم فيحمل
على النفل لا الفرض احتياطا قال صاحب التنقيح في شرحه قال الشافعي
لا يجوز الفرض في الكعبة لانه يلزم استدبار بعض اجزاء الكعبة ويحمل فعله
عليه السلام على النفل وقال في شرح الوقاية والمذكور في كتب الشافعي الجواز
اذا توجه الى جدار الكعبة يعني انه يجوز الصلوة في الكعبة فرضًا كان او نفلًا
عنده ولا يخفى ما بين كلاميه من التخالف والتوفيق ان للشافعي فيها قولين
كما اشير اليه في الكفاية وقال الزاهدي في شرح القدوري وقال مالك والشافعي
في قول لا يجوز فيها اداء المكتوبة وقيل لا يجوز فيها الفرض والنفل وبما حققنا
زال تعجب ابن الكمال انه كيف الخلاف الى الشافعي مع انه لا خلاف له فيها على ما
افصح عنه في شرح الوقاية وظهر ان ما ذكر في الهداية من قوله خلافا للشافعي
فيهما لم يقع سهوًا من الكاتب بل هو على قول وان ظنه صاحب النهاية سهوًا **قوله**
بخلاف حكاية الفعل بلفظ ظاهره العموم واعلم انه اذا وقع في لفظ الصحابي
عام بطريق الاخبار عن حكم صدر عن النبي عليه السلام هل يجب الحمل بعمومه
ام لا فيه خلاف والمختار الحمل بالعموم نحو نهى عن بيع الغرر وهو الخطر

الذي

فانه يحتمل وقوع ذلك في وقت الاولى ويحتمل وقوعه في وقت الثانية ولا يمكن وقوعه منه في الوقتين معا فلا يعتبر بمعنى الجمع بينهما

كجنسه سجود السهو في قوله سهى فسجد

نسب

الذي لا يدري ايكون ام لا كبيع السمك في الماء والطير في الهواء كذا في المغرب
وقضى بالشفعة فانه يعم الغرر والجار بصيغته لكونهما جنسين معرفين
بلام الجنس وصيغة الجنس المعرف باللام للعموم فيحمل على العموم اي على كل
غرر وكل جار خلافًا للاكثرين من الاصوليين **قوله** لان العدول يعني ان الراوي
الذي يروي فعله عدل عارف بما يتعلق بمعرفة المعاني الوضعية وبما يتعلق
باستنباط الاحكام الشرعية فالظاهر انه لا ينقل العموم الا بعد ظهوره وقطعه
بذلك وايضًا انه صادق فيما رواه من العموم وصدق الراوي يوجب اتباعه
اتفاقًا **قوله** فان قيل قال الاكثرون يحتمل انه نهى عن غرر خاص وقضى بشفعة
خاصة فظن العموم باجتهاده او سمع صيغة خاصة فتوهم انها للعموم
فروى العموم لذلك والاحتجاج بالمحكي لا الحكاية والعموم في الحكاية لا المحكي
والجواب ان هذا الاحتمال وان كان ظاهرًا مخيلًا في الذهن فليس بقادح لانه
خلاف الظاهر من علمه وعدالته والظاهر لا يترك للاحتمال لان الاحتمال من
ضرورات الظهور والا لكان نصًا لا ظاهرًا فلو كان الاحتمال قادحًا في الظواهر
وموجبًا لتركها للزم ترك كل ظاهر **قوله** واعلم تنبيه على دفع ما يكاد يتوهم
ان لا فرق بين هاتين المسئلتين وذلك ظاهر **قوله** الجمع المذكور واعلم ان الصيغ
التي يصح اطلاقها على الذكور خاصة قد تكون موضوعة بحسب المادة للذكور
خاصة مثل الرجال ولا نزاع في انها لا تتناول النساء وقد تكون موضوعة
لما هو اعم مثل الناس ومن وما ولا نزاع في انها تتناول النساء وقد تكون بحسب
المادة موضوعة لهما وبحسب الصيغة للذكور خاصة وهذا هو المتنازع فيه قال
القاضي في شرح المختصر والنزاع فيما تميز بين صيغة المذكر والمؤنث بعلامة
فان العرب تغلب فيه المذكر فاذا ارادوا الجمع بين المذكر والمؤنث يطلقونه
ويريدون الطائفتين ولا تفرد المؤنث بالمذكر كما هو عادتهم في تغليب المتكلم على
الحاضر على الغايب والعقلاء على غيرهم وذلك مثل المسلمين وفعلوا وافعلوا فهذه
الصيغ اذا اطلقت هل هي ظاهرة في دخول النساء فيها كما تدخل عند التغليب اولا
الاكثر على انها لا تدخل ظاهرًا خلافًا للحنابلة هذا وحاصله ان تغليب الذكور على
الاناث والقصد اليهما جميعًا ظاهرًا ومبني على قيام القرينة تمسك الفريق
الاول بقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات ونحوه وذلك انه لو كان مدلول المسلمات

للجار

والحاضر

داخلاً فى المسلمين لما حسن هذا لكونه عطفاً للخاص على العام فان قيل فائدته كونه
نصاً فى النساء ولا تقبل التخصيص فهو مذكور للتأكيد كما عطف جبريل وميكال
على الملائكة والصلوة الوسطى على الصلوات قلنا فائدة التاسيس اولى من فائدة
التأكيد وباجماع اهل العربية على ان هذه الصيغ جمع المذكور وانه لتضعيف المفرد
والمفرد مذكر وتمسك الفريق الثانى بانه لو لم تدخل النساء فى هذه الصيغ لما شاركن
المذكرين فى الاحكام لثبوت اكثرها بهذه الصيغ واللازم منتف بالاتفاق كما فى احكام
الصلوة والصوم والزكوة وقد ثبتت بنحو اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وكتب عليكم
الصيام وبانه لو اوصى رجل لرجال ونساء بمائة درهم ثم قال اوصيت لهم بكذا
دخلت النساء بغير قرينة وهو معنى الحقيقة فيكون حقيقة فى الرجال والنساء ظاهراً
فيهما وهو المط وبان المعروف من اهل اللسان تغليبهم المذكور على المؤنث عند اجتماعهم
بانفاق ولو كانت الف امرأة مع رجل واحد قال الله تعالى ادخلوا الباب سجداً
والمراد بنوا اسرائيل رجالهم ونساؤهم وقال اهبطوا بعضهم لبعض عدو والمراد
ادم وحواء وابليس وهذا انما يتصور بدخول النساء فيه واجيب عن الاول بمنع
الملازمة نعم يلزم ان لا يشاركن فى الاحكام بهذه الصيغ وما المانع ان يشاركن
بدليل خارجى والامر كذلك ولذلك لم يدخلن فى الجهاد والجمعة وغيرهما لعدم
الدليل الخارجى وعن الثانى بمنع المبادرة ثمة بلا قرينة فان الوصية المتقدمة
قرينة دالة على ارادتها وعن الثالث بانه انما يدل على ان الاطلاق صحيح اذا قصد
الجميع ونحن نقول به لكنه يكون مجازاً ولا يلزم ان يكون ظاهراً وفيه النزاع لا يقال
الاصل فى الاطلاق الحقيقة فلا يصار الى المجاز الا لدليل لانه يقال لا نزاع فى
انه للرجال وحدهم حقيقة ولو كان لهم وللنساء معاً حقيقة ايضاً لزم الاشتراك
والا كان مجازاً والمجاز اولى من الاشتراك قوله يتناول لفظ الجمع المقارن بعلامة
الذكور الذكور اصالة والاناث تبعاً قيل ذهب بعض اصحاب الشافعى الى ان
الجمع المذكور لا يتناول الاناث الا اذا دل عليه الدليل لان كل علامة تختص
بفريق وضعاً والكلام عند الاطلاق محمول على حقيقة ولو تناول الاناث لزم
الجمع بين الحقيقة والمجاز والجواب ان اهل اللسان يجعلون المغلوب من افراد
الغالب ثم يطلقون الجمع على المجموع حقيقة عرفية وهى راجحة على اللغوية فلا
يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قوله والجمع المذكور بعلامة الاناث يعنى لو ذكر

بعلامة التأنيث يتناول الاناث خاصة بالاتفاق قوله اى المشترك فيه يعنى
انه من قبيل الحذف والايصال حذف الجار واوصل الى الضمير فاستتر فيه قوله
ويجوز ان يكون موضوعاً اصطلاحياً هذا مما ذكره صاحب التقرير قوله وحكم
التوقف فيه من غير اعتقاد حكم معلوم سوى ان المراد حق حتى يقوم دليل
الترجيح بشرط التأمل ليترجح المعنى المراد من بين المعانى كما تأمل علماؤنا فى
لفظ القرء فوجدوا اصل هذا التركيب دالاً على الجمع والانتقال ايضاً وحقيقة
الاجتماع فى الدم لانه هو المجتمع فى الرحم وكذا حقيقة الانتقال فى الحيض
لان الطهر اصل والحيض عارض والانتقال يتحقق من الاصل الى العارض
فكان هذا الاسم اولى بالحيض فقالوا المراد من القرء فى اية التربص الحيض
دون الطهر وفيه بحث قوله بان يتعلق النسبة بكل واحد منها يعنى يكون كل
واحد مناط الحكم ومتعلق الاثبات والنفى لا بالمجموع من حيث هو مجموع
اذ ارادة كليهما غير جائز اتفاقاً والفرق ان فى اعتبار الجمعية يصير كل واحد
من معنييه او معانيه جزء المعنى وفى عدم اعتبارها يصير كل واحد كانه هو المعنى
بتمامه وبالجملة فرق ما بينهما فرق ما بين الكل الافرادى والكل المجموعى وهو
مشهور توضيحه انه يصح كل فرد يسعه هذه الدار ولا يصح كل الافراد برفع
هذا الحجر ولا يصح كل فرد فللمشترك احوال الاول اطلاقه على كل من المعنيين
على سبيل البدل بان يطلق تارة ويراد هذا ويطلق تارة اخرى ويراد ذاك
ولا نزاع فى صحته وفى كونه حقيقة الثانى اطلاقه على احد المعنيين لا على التعيين
بان يراد به فى اطلاق واحد هذا او ذاك مثل تربصى قرءاً اى طهراً او حيضاً ويكفى
ثوبك جوناً اى اسود او ابيض وليس فى كلام القوم ما يشعر باثبات ذلك
او نفيه الا ما يشير اليه كلام المفتاح فى ان ذلك المشترك عند التجرد عن القرائن
الثالث اطلاقه على مجموع المعنيين بان يراد به فى اطلاق واحد المجموع المركب
من المعنيين بحيث لا يفيد ان كلاً منهما مناط الحكم ولا نزاع فى امتناع ذلك حقيقة
وفى جوازه مجازاً ان وجدت علاقة مصححة فان قيل علاقة الجزء والكل متحققة
قطعاً قلنا ليس كل ما يعتبر جزء من مجموع يصح اطلاق اسمه عليه للقطع بامتناع
اطلاق الارض على المجموع السماء والارض بناء على انها جزؤه الرابع اطلاقه على
كل واحد منهما بان يراد به فى اطلاق واحد هذا وذاك على ان يكون كل منهما مناط

الحكم ومتعلق الاثبات والنفي وهذا هو المتنازع فيه وعلى هذا قياس الجمع بين
الحقيقة والمجاز اعني ارادة المعنى الحقيقي والمجازي بل ربما يستغنى عنه
بذكر المشترك نظراً الى ان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي بالشخص والمجازي
بالنوع **قوله** نحو رايت الجون بفتح الجيم وهو من الاضداد وجمعه الجون بضمتها
قوله فقيل يجوز اطلاقه على كل واحد من معنييه معاً بان يراد به في اطلاق
واحد هذا وذاك وذلك غير ارادة مجموع المعنيين كما يجوز اطلاقه على واحد
منهما بدلاً عن الاخر وقيل لا يجوز وهو مذهب بعض الشافعية وجميع اهل اللغة
وجمهور اصحابنا وهو الحق كذا في الفصول **قوله** ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل
حقيقة قال في شرح المختصر ونقل عن القاضي والمعتزلة انه يصح اطلاقه اي
المشترك ان صح الجمع بينهما بخلاف صيغة افعل للامر والتهديد على تقدير كون
الصيغة حقيقة فيهما يعني يصح الاطلاق ان صح الجمع بين المعنيين سواء كانا
حقيقيين او احدهما حقيقيا والاخر مجازيا وان لم يصح الجمع بينهما لم يصح الاطلاق
كاطلاق القرء على الحيض والطهر **قوله** وعن الشافعي انه ظاهر في المعنيين يعني
نقل عنه انه ظاهر فيهما دون احدهما يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القراين
يعني يصح للمتكلم استعماله فيهما ويجب على السامع حمله عليهما عند الاطلاق
فهذا اخص من مذهب القاضي والمعتزلة ولا يحمل على احدهما خاصة الا
بقرينة وهو اعني المشترك عام فيهما والعام عنده قسمان قسم متحقق الحقيقة
وقسم مختلف الحقيقة **قوله** وقيل يصح قال ابو الحسين والغزالي يصح ان يراد
ولا مانع من القصد كما زعم قوم ان الدليل القاطع قايم على امتناعه لكنه
ليس من اللغة فان اللغة منعت عنه ولولا منعها عنه لم يمنع عنه غير من
عقل والمراد بالصحة عندهما الصحة العقلية بمعنى انه لا دليل على امتناعه
سوى منع اهل اللغة والمراد بها عند الشافعي الصحة اللغوية فيتميز عن
مذهبهما وفصل قوم فقالوا يجوز في النفي ولا يجوز في الاثبات ثم اختلفوا
في الجمع يعني في جمعه باعتبار معنييه كالاقراء التي هي جمع قرء باعتبار
الحيض والطهر ومعانيه مثل العيون التي هي جمع عين باعتبار الباصرة
والذهب والجارية فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبني على الخلاف في
المفرد فان جاز اطلاق المفرد على معنييه او معانيه جاز اطلاق الاقراء

اي ارادة هذا وذاك في اطلاق واحد لا يكون على سبيل البدل منه

اي ارادة كل واحد من معنييه معاً منه

كاطلاق الشمس على جرمه وضوئه وكاطلاق الضاحك على ماله ضحك وعلى الانسان منه

اي يصح الاطلاق المذكور من حيث الارادة لا من حيث اللغة بمعنى انه لو اريد المعنيان لا يلزم منه محال لكنه في مخالف الوضع كما اذا اريد بلفظ الاسد والحمار الشجاع والبليد لكنه لا يصح لغة لانه لم يستعمله العرب ولم يضعه لهما على سبيل الجمع كذا قيل منه على سبيل البدل

على

على الحيض والاطهار معاً والعيون على الباصرة والذهب والجارية والا اي وان
لم يجز اطلاقه على ذلك فلا يجوز لان الاسم يفيد جمع ما اقتضاه الاسم فان كان الاسم
متناولاً لمعنييه او معانيه كان الجمع ايضاً كذلك وان كان لا يفيد سوى احد المعنيين
او المعاني فكذلك جمعه وقيل يجوز فيه وان لم يجز في المفرد وضبط المذاهب
انه لا يصح مطلقاً او يصح عقلاً لا لغة او يصح لغة في النفي فقط او في الاثبات ايضاً
لكن في الجمع خاصة او في الكل من غير ظهور في المعنيين جميعاً او مع الظهور فيهما
قوله اما حقيقة فلانه يتوقف على كون اللفظ موضوعاً لمجموع المعنيين ليكون
استعماله فيه استعمالاً في نفس الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك لانه
لو كان موضوعاً لمجموع المعنيين لما صح استعماله في احد المعنيين على الانفراد
حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزؤه واللازم باطل بالاتفاق
لا يقال الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون موضوعاً لكل واحد من المعنيين كما انه
موضوع للمجموع لانا نقول ان استعماله في المجموع ح يكون استعماله في احد المعاني
ولا نزاع في صحته فان قيل لا نعني باستعماله في مجموع المعنيين حقيقة انه
يراد المجموع من حيث هو المجموع حتى يلزم كونه موضوعاً للمجموع بل معناه
انه يراد به كل واحد من المعنيين على انه نفس المراد لا جزء من معنى ثالث هو
المراد وح لا يلزم الا كونه موضوعاً لكل واحد من المعنيين والامر كذلك
قلنا انه اذا كان موضوعاً لكل واحد من المعنيين فاما ان يكون موضوعاً
له بدون الاخر او مطلقاً وعلى التقديرين يثبت المدعى اما على الاول فظاهر
واما على الثاني فلان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فكل وضع يوجب ان
لا يراد باللفظ الا هذا المعنى الموضوع له ويوجب ان يكون هذا المعنى تمام
المراد باللفظ فلو اعتبر الوضعان في اطلاق واحد لزم في كل واحد من
المعنيين صفة الانفراد عن الاخر والاجتماع معه بحسب الارادة بل
يلزم ان يكون كل منهما مراداً وغير مراد من في حالة واحدة وهذا باطل بالضرورة
قوله وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو اريد كل واحد على انه نفس الموضوع
له كان اللفظ حقيقة لا مجازاً والتقدير بخلافه ولو اريد كل واحد على انه مناط
للموضوع له فذلك اما ان يكون باستعمال اللفظ في معنى مجازي يتناولهما
لكونهما من افراده ولا يخفى انه ليس بمحل النزاع واما باستعماله في كل منهما

اي المذكور من معنييه او معانيه منه

اي مع قطع النظر عن انفراده عن الاخر واجتماعه معه اذ لا يمكن ان يكون موضوعاً للكل واحد بشرط الاخر منه

اي جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى ولا يتجاوزه ولا يراد به غيره منه

على انه معنى مجازى بالاستقلال وسيجئ ان الاستعمال اللفظ فى المعنيين مجازيتين
باطل بالاتفاق كذا فى التلويح وبهذا تبيّن ضعف كلام المص فى هذا المقام قوله
لم يقل ظهر كما قال فخر الاسلام وغيره لئلا يتوهم تعريف الشئ بنفسه او تعريف الشئ
بما هو مثله فى المعرفة والجهالة وان كان المقصود به المعنى اللغوى وهو الوضوح و
الانكشاف كذا فى التحقيق وغيره فقوله ولم يقل ما وضح لان الوضوح فوق الظهور
فى حيز المنع تأمل قوله سواء كان مسوقاً له اولا كما ان المعتبر فى النص كونه مسوقاً
للمراد اشارة الى ما ذكره كثير من شراح كتب الاصول من ان المسوق شرط فى النص
وعدمه شرط فى الظاهر وقالوا فى الفرق بينهما لو قيل رايت زيداً حين جاء فى القوم
كان قوله جاء فى القوم ظاهراً فى مجئ القوم لكونه غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء
جاء فى القوم كان نصاً فى مجئ القوم لكونه مقصوداً قال صاحب الكشف هذا كلام
حسن لكنه مخالف لعامة كتب الاصول لانهم ما فرقوا فى امثلة الظاهر بين المسوق
وغيره ولو كان عدم السوق شرطاً فى الظاهر لما غفل عنه الكل عادة ولقيدوا
فى حده هذا القيد وقد يقال مراد الشارح هو ان لا يكون موجوداً فيه اصلاً و
حاصله عدم اشتراط السوق لا اشتراط عدم السوق فلا يرد عليهم ما اورده
صاحب الكشف ولا يقدح فى ذلك عدم فرقهم فى امثلة الظاهر بين السوق
وغيره قوله وانما الخلاف فى ايجابه العلم ايضا اختلف العلماء فى حكم الظاهر فذهب
العراقيون منهم الكرخى والجصاص ومال اليه القاضى ابو زيد ومن تابعه و
عامة المعتزلة الى وجوب العمل بما ظهر منه قطعاً ويقيناً خاصاً كان او عاماً
وقال عامة مشايخ ما وراء النهر منهم ابو منصور الماتريدى حكمه وجوب العمل بما
وضع له اللفظ ظاهراً لا قطعاً ووجوب حقية ما اراد الله تعالى وهذا بناء على
ان العام الذى لم يخص منه البعض لا يوجب العلم عندهم وعند الاولين
يوجبه وكذا كل حقيقة تحتمل المجاز لان القطع مع الاحتمال وان كان بعيداً
لا يجتمعان فلا يثبت به العلم بل يثبت به العمل كخبر الواحد والقياس وعند الاولين
لا عبرة للاحتمال البعيد الذى لا يدل عليه قرينة لانه ناش عن ارادة المتكلم
وهو امر باطن لا يكلف به والا يلزم تكليف ما ليس فى الوسع ولمانع ان يمنع هذا
لان اثر الاحتمال فى رفع القطع لا العمل فان العمل بظاهره واجب مع ذلك
الاحتمال عند الخصم كما فى خبر الواحد والقياس قوله قيل القائل صاحب التلويح

قوله

السوق معتبر فى الظاهر لان لا يكون م

قوله واما النص فما ازداد ظهوراً على الظاهر بمعنى من المتكلم قيل هذا التعريف
غير مانع لشموله المفسر اذ يصدق عليه انه ازداد ظهوراً على الظاهر بمعنى من المتكلم
كما فى تخصيص العام مثلاً واجيب بان المفسر ما يكون الظهور فيه على وجه لا يبقى
معه احتمال التأويل والنص ليس كذلك وتحقيقه ان تعريف الاعم لا ينتقض
بالاخص فاذا قلنا الحيوان جسم نام حساس متحرك بالارادة لا يقال غير جامع
لورود الانسان لان الانسان هو ذلك مع كونه ناطقا وفيه بحث لانه لو صح
هذا التعريف لزم المحال والمستلزم للمحال محال اما الملازمة فلامكان ان يفهم
المراد من اللفظ بالصيغة مع انضمام ارادة المتكلم لما ساق له اليه كقولك
جاء فى زيد فانه ظاهر باعتبار ما يفهم من الصيغة نص بما زاد على الظاهر
بمعنى من المتكلم وهو ما اراده وساق له من ثبوت النسبة بين المنتسبين وح
يلزم زيادة الشئ على نفسه وهو محال ويلزم منه ايضاً تداخل الاقسام
والجواب ان الاختلاف فيهما ثابت بالاعتبار فمتى اعتبر جهة الصيغة حكم
بكونه ظاهراً ومتى اعتبر ارادة المتكلم حكم بكونه نصاً وح لا يلزم زيادة الشئ
هو غيره بالاعتبار نفسه بل على والزيادة انما هى بذلك الاعتبار ومن هذا
التقرير يندفع التداخل ايضاً قوله قيل هو يعنى ذلك المعنى سوق الكلام له
لان المسوق له اجلى من غيره ورده صاحب الكشف حيث قال وليس ازدياد
وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا اذ ليس بين قوله تعالى وانكحوا
الايامى منكم مع كونه مسوقاً فى اطلاق النكاح وبين قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم
من النساء مع كونه غير مسوق فيه فرق فى فهم المعنى للسامع وان كان يجوز ان
يثبت لاحدهما بالسوق قوة تصلح للترجيح عند التعارض كالخبرين المتساويين
فى الظهور ويجوز ان يثبت لاحدهما مزية على الاخر بالشهرة او التواتر او غيرهما
من المعانى بل ازدياده بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية
تنضم اليه سياقاً او سباقاً تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق
وفيه بحث اما اولاً فلان قرينة السوق تمنع احتمال غير المسوق له فيزداد به
المسوق له وضوحا واما ثانيا فلان ما ازداد ظهوراً بانفهام معنى اخر
هو تمام المراد لا مفهوم الظاهر كما هو الظاهر من تعريف النص قوله كبيان
العدد فى الاول يعنى فى قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث

على نفسه بل على شئ م

فلان القرينة لا تنحصر باللفظية ولعلها حالية واما ثانيا م

ورباع حيث لم يفهم العدد بدون اقتران مثنى وثلاث ورباع به يؤيده ما قال
شمس الائمة في اصوله واما النص فما يزداد بيانا بقرينة تقترن باللفظ
من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهرا بدون تلك القرينة واليه
اشار القاضي الامام ابو زيد وصدر الاسلام ابو اليسر وغيرهما كذا في التحقيق
قوله والتفرقة في الثاني يعني في قوله تعالى قالوا انما البيع مثل الربوا فان
التفرقة بين البيع والربوا لم تفهم من ظاهر الكلام بل بسياق الكلام وهو
قوله تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا عرف ان الغرض اثبات التفرقة
بينهما وان تقدير الكلام واحل الله البيع وحرم الربوا فانى يتماثلان ولم يعرف
هذا المعنى بدون تلك القرينة بان قيل ابتداء احل الله البيع وحرم الربوا
كذا في الكشف قوله من قولك نصصت الدابة اذا حملتها على سير فوق السير
المعتاد واعلم ان الفعل المسند الى ضمير المتكلم اذا فسر باى يجب ان يتطابقا
في الاسناد الى المتكلم لان الثاني تفسير الاول وجاز ح في صدر الكلام تقول
على لفظ الخطاب ويقال على البناء للمفعول فاذا جيء بكلمة اذا في مقام
التفسير لذلك الفعل كان صدر الكلام في موضع الجزاء فالواجب ح ان
يكون هو وما بعد اذا بصيغة الخطاب اى اذا حملتها على سير فوق السير
المعتاد تقول نصصت الدابة ولا يصح اذا حملتها يقال نصصت الدابة
الا بتصرف هو تقدير كون القائل نفس المخاطب قال الشاعر اذا كنت
باى فعلا تفسره فضم تاءك فيه ضم معترف وان تكن باذا يوما تفسره
ففتحة التاء امر غير مختلف قوله هذا مثال للظاهر والنص فيه اشارة الى
ان الكلام الواحد بعينه يجوز ان يكون ظاهرا في معنى نصا في معنى اخر
فانه ظاهر في تحليل البيع وتحريم الربوا حيث يفهم بمجرد سماع الصيغة ونص
في الفرق بين البيع والربوا بالحل والحرمة حيث سيق هذا الكلام لذلك
فان الكفار يدعون المماثلة بينهما في الحل كما اخبر الله تعالى عنهم بقوله ذلك
بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا فقال الله تعالى ردا عليهم وانكارا لتسويتهم
بينهما واحل الله البيع وحرم الربوا وقال في البيان لان سوق الكلام للفصل
لان سياق الاية قوله تعالى قالوا انما البيع مثل الربوا فرد الله تعالى تسويتهم
حيث بين التفرقة بينهما واما سياق الاية قوله تعالى يمحق الله الربوا اى يذهب

ببركة الربوا فكان الربوا مذموما بكل حال ثم ان الكفرة جعلوا حل الربوا ابلغ
من حل البيع حيث جعلوا الربوا مقيسا عليه وكان هذا منهم غاية العناد والمكابرة
فانهم كانوا يعلمون حرمته في الاديان الماضية فان حرمته مشهورة بدليل قوله تعالى
واخذهم الربوا وقد نهوا عنه واعلم ان فخر الاسلام بعد ما عرف النص اورد مثالا
حيث قال ومثاله قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء الاية فان هذا ظاهر
في الاطلاق نص في بيان العدد لانه سيق الكلام للعدد وقصد به فازداد ظهورا
على الاول بان قصد به وسيق له ثم قال ومثله قوله تعالى واحل الله البيع الاية
فانه ظاهر في التحليل والتحريم نص في الفصل بين البيع والربوا لانه سيق الكلام
لاجله فازداد وضوحا بمعنى من المتكلم لا بمعنى في صيغة قال بعض الشراح
قوله ظاهر في الاطلاق اى في اباحة نكاح ما يستطيبه المرء من النساء لان ادنى
درجات الامر الاباحة وفي اختيار لفظ الاطلاق اشارة الى ان الاصل في
النكاح الحظر لان النكاح رق فكونها حرة ينافي صيرورتها مملوكة ولانها مكرمة
بالتكريم الالهي كما قال الله تعالى ولقد كرمنا بني ادم وصيرورتها موطوءة
مستفرشة لا يلائم التكريم الا انه ابيح لضرورة بقاء النسل فاشار بلفظ
الاطلاق الى ازالة هذه الحرمة التي هي بمنزلة القيد للمسلم عن المباشرة
ورد بان مذهبه ان الاصل في الاشياء الاباحة في زمان الفترة وبما قررنا
تبين ان ما ذكره المص من قوله فانه ظاهر في الاطلاق سهو والصحيح فانه ظاهر
في التحليل والتحريم قوله وحكمه وجوب العمل قال فخر الاسلام وحكم الظاهر
وجوب العمل بالذي ظهر منه وكذلك حكم النص وجوب العمل بما وضح واستبان
به على احتمال تاويل هو في حيز المجاز قيل معناه ان الظاهر والنص يحتملان
التاويل بطريق المجاز كما تقول جاءني زيد يحتمل ان يأول بمجيء خبره او كتابه
او رسوله وذلك بطريق المجاز لا محالة وانما قال في حيز المجاز اشارة الى عدم
الانحصار فيه بل قد يكون بطريق التخصيص وغيره والى ان هذا الاحتمال
لا يخرج النص عن كونه قطعيا كما ان احتمال المجاز لا يخرج الحقيقة عن كونها
قطعية فيما تناولته بخلاف تاويل المشترك ببعض معانيه فانه ليس في
حيز المجاز بل هو تعيين الحقيقة فيكون مخرجا عما كان عليه قوله وقد يطلق
النص على مطلق اللفظ واعلم ان للنص اصطلاحات احدها ما ذكره المص

وقد قال هكذا اصحاب التحقيق في تحقيقه ايضا

اى مذهب فخر الاسلام

اى قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا

فان ما يكون بينا في نفسه بحيث يكفي في فهم مجرد تنزيله فلا تاويل فيه

اوّلاً وثانيها ماذكره بعضهم وهو مالا يحتمل التاويل وثالثها ما احتمل احتمالاً مرجوحاً فهو ح بمعنى الظاهر ورابعها مادل على معنىً كيف كان وخامسها الدليل من الكتاب والسنة سواء كان ظاهراً اونصّاً بالمعنى الثانى قال ابن دقيق وهو اصطلاح كثيرين من متأخرى الخلافيين وقال بعضهم انه اصطلاح الفقهاء ويطلق النص في كتب الفروع بازاء القول المرجوح او الوجه الضعيف فيراد به قول صاحب المذهب سواء كان نصّاً لا احتمال فيه اوظاهراً **قوله** واما المفسّر فما ازداد وضوحاً على النص بحيث لا يبقى معه احتمال التاويل وهو مايكون ببيان التفسير اوببيان التقرير لان ما به ازداد النص وضوحاً اما ان يكون مسبباً عن معنى فيه اوفى غيره والاول بيان التفسير بان كان اللفظ مجملا فلحقه بيان قطعى الدلالة والثبوت وقال فخر الاسلام فلحقه بيان قاطع فانسد به باب التاويل قال بعض الشراح قوله فلحقه بيان قاطع احترز به عما ليس بقاطع ثبوتاً اودلالة حتى لا يصير المجمل مفسراً بخبر الواحد وان كان قطعى الدلالة ولا ببيان فيه احتمال وان كان قطعى الثبوت بل هو فى حيز التأويل وان كان خرج عن حيز الاحتمال ولهذا قال فانسد به باب التاويل نتيجة لقوله بيان قاطع والثانى بيان التقرير والتاكيد اما بان يكون عامّاً فلحقه ما انسد به باب التخصيص اوبان يكون خاصّاً فلحقه ما انسد به باب التاويل فان سببه ارادة المتكلم لان الكلام ظاهر فى معناه لكن يحتمل ان يراد به غير ظاهره وذلك بارادة المتكلم فالتحاق البيان به يقطع ذلك الاحتمال وفيه اشارة الى ان النص يحتملهما اعنى التخصيص والتاويل كالظاهر قال صاحب البيان المجمل الذى عرف معناه ببيان المجمل مفسّر وكذا الظاهر والنص اذا التحق به بيان قاطع فهو مفسّر والا فلا وفيه نظر ثم قال وما قالوا ان المجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد يكون الثابت به قطعياً وان كان خبر الواحد لا يوجب القطع لكن بعد البيان يضاف الحكم الى المفسّر لا الى خبر الواحد لكونه اقوى واستدلوا ايضاً بان القعدة الاخيرة فرض بقوله عليه السلام اذا قلت هذا الحديث لانه التحق بياناً لقوله تعالى اقيموا الصلوة ليس بصحيح لان مثل هذا البيان لا يوجب الكشف لكونه ظنياً واستدلالهم بالقعدة الاخيرة فاسد

لانا

ثم يجوز ان لا يبقى مفسّراً ويجيء وجهه فى بحث المجمل ان شاء الله تعالى

لانا الانم انها فريضة بل هى واجبة ولكن الواجب نوعان واجب فى قوة الفرض عملاً كالوتر عند ابى حنيفة رحمه الله وواجب دون الفرض فوق السنة كتعيين الفاتحة حتى وجب السهو بتركها ولكن لا تفسد الصلوة والقعدة الاخيرة من القسم الاول فلذا سميت فرضاً فاما ان يجب اعتقاد فرضيتها حتى يكفر او يضلل جاحدها فلا الا ترى ان ابابكر الاصم ومالكاً لا يكفر بانكارهما فرضيتها قال السيد الامام السمرقندى فى اصوله الواجب مستعمل فى الفرض شايعاً للمناسبة بينهما فى الذات وعلى العكس نادر كما روى عن ابى حنيفة رحمه الله ان الوتر فرض اى فى حق العمل لا العلم لان الوتر يجب ان يفعل لا محالة كالفرض ثم اختلفوا فى الفرق بين التفسير والتأويل فقيل التفسير هو الاخبار عن شان ما نزل وعن سبب نزوله وذلك علم الصحابة فانهم شهدوا ذلك فهم يقولون بالعلم وغيرهم بالرأى والتأويل تبيين ما يحتمله اللفظ من المعانى ولذا قيل التفسير للصحابة والتأويل للعلماء قال ابو المنصور الماتريدى التفسير هو القطع بان المراد كذا فان قام دليل مقطوع به على المراد فهو تفسير صحيح وان قطع على المراد لا بدليل مقطوع به فهو تفسير بالرأى وهو حرام لانه شهادة على الله تعالى بما لا يأمن ان يكون كذبا واما التأويل فبيان عاقبة الاحتمال بالرأى دون القطع كذا فى شرح التاويلات وما ذكر فى معنى التفسير من القطع معنى قوله عليه السلام من فسّر القران برأيه فليتبوّأ مقعده من النار اى من اجتهد واوّل كلامه تعالى وقضى بتاويله على ان ما اوّله اليه هو مراد الله تعالى اتخذ النار منزلاً لانه نصب نفسه صاحب وحى وفى هذا الحديث ابطال قول المعتزلة فى ان كل مجتهد مصيب لانه يستلزم ان يصير الثابت بالاجتهاد تفسيراً قطعاً على حقيته مراداً وذلك انما يكون بدليل مقطوع به وما ثبت بالاجتهاد ليس كذلك كذا فى التقرير **قوله** الاول نحو قوله تعالى خلق الانسان هلوعاً الاية واعلم ان البيان كما يلحق بالكلام للتفسير يلحق به للتقرير و بيان التفسير سببه معنى فى نفس الكلام وهو الاجمال اما بيان التقرير فسببه ارادة المتكلم لا معنى فى الكلام لانه ظاهر فى معناه الا انه يحتمل ان يراد به غير ظاهره وذلك بارادة المتكلم فالتحاق البيان به يقطع ذلك الاحتمال ان يراد بمعنى فى الكلام ان البيان متصل به كما فى قوله تعالى ان الانسان هلوعاً الاية فسّر الهلوع الذى كان مجملاً ببيان متصل به بقوله اذا مسّه

قال القطان ... شهدوا احوال التنزيل ويعلمون من رسول الله عليه السلام فهم يقولون بالعلم وغيرهم بالراى

معنى قوله عليه السلام من فسّر القران برأيه

ويحتمله

الشرع جزوعاً واذا مسه الخير منوعاً فالهلوع على التفسيرين من القسم الاول
ونحو الصلوة والزكوة يعنى بيانهما باقوال النبى وافعاله عليه السلام على
التفسير الاول من القسم الاول لا على التفسير الثانى فليتأمل وقوله تعالى
فسجد الملئكة كلهم اجمعون على التفسير الاول من القسم الثانى وعلى التفسير
الثانى من القسم الاول **قوله** فان الملائكة جمع عام يرد ان قوله عام مستدرك
لان كل جمع عام فلا حاجة الى توصيفه بذلك واجيب بان الجمع قد يسلب عنه
معنى العموم اذا عرف باللام غير العهد كما فى قوله لا اتزوج النساء ورد بان
الجمع المعرف باللام اذا لم يكن للعهد يراد به الجنس والمسلوب هو الجمعية لا العموم
وههنا توكيده بكل واجمعين يدل على ان الاستغراق مراد فانه اذا اريد به الجنس
ينصرف الى الادنى لتيقنه واحتمل الكل بدليله ولكن اطلاق الجمع على هذا يكون
نظراً الى لفظه واعلم ان هذا المثال يصلح نظيراً للاربعة لان قوله تعالى فسجد
الملائكة ظاهر فى سجود الملائكة وبقوله كلهم ازداد وضوحاً فصار نصاً وبقوله
اجمعون انقطع الاحتمال فصار مفسراً وهو اخبار لا يقبل النسخ فيكون
محكماً فان قيل لفظ الكل واجمع للتاكيد والاصل فى التاكيد اعادة اللفظ لكن
كرهوا الاعادة فابدلوا من الثانى لفظاً يدل على معنى الاول فجاوا بكل واجمع
ليدل على المعنى الاول فلو كان فى الثانى زيادة فائدة لم يكن تاكيداً لان التوكيد
تمكين معنى المؤكد فلو دل اجمع على ما لم يدل عليه الكل لم يكن تاكيداً اجيب
بان اجمع اكد معنى الكل بقطع الاحتمال كما اكد نفسه زيداً فى قولك جاء فى
زيد نفسه بقطع احتمال مجئ خبره **قوله** وحكمه يعنى حكم المفسر وجوب
العمل به ووجوب الاعتقاد بموجبه مع احتمال النسخ يعنى ان المفسر يحتمل
النسخ فى نفس الامر وان كان بعض الامثلة لا يحتمله نحو قوله تعالى فسجد
الملائكة كلهم اجمعون لانه من الاخبارات والخبر لا يحتمل النسخ والمراد به المعنى
القايم باللفظ لانه يؤدى الى الكذب او الغلط ولذلك يستحيل على الله تعالى
فاما اللفظ فيجرى فيه النسخ وان كان معناه محكماً فانه يجوز ان لا يتعلق به
جواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب وهو المراد من نسخ اللفظ كذا فى
التحقيق قال فخر الاسلام فى موضع وحكمه الايجاب قطعاً بلا احتمال تخصيص
ولا تاويل الا انه يحتمل النسخ يعنى فى نفس الامر وقال فى موضع اخر وحكم

المجيب صاحب البيان مسطر

المفسر

المفسر وجوب العمل به على احتمال النسخ وذكر فى شرح التقويم وحكمه اعتقاد ما فى
النص وانه لا يحتمل التاويل ولذا جمع المص بين وجوب العمل والاعتقاد **قوله** ولما
المحكم فما ازداد قوة على المفسر اعتبر فيه زيادة القوة كما اعتبر فخر الاسلام
لا زيادة الوضوح كما اعتبر صاحب التنقيح لان زيادة القوة تناسب الاحكام
وعدم احتمال النسخ وايضاً اذا بلغ المفسر من الوضوح بحيث لا يحتمل الغير اصلا
فلا معنى لزيادة الوضوح عليه نعم يزداد قوة بواسطة تاكيد وتابيد يدفع عنه
احتمال النسخ والانتقاض **قوله** لخلوه عن احتمال النسخ يعنى انه غير قابل للنسخ
وهو قول عامة اصحابنا ومنهم من لم يشترط كون المحكم غير قابل للنسخ وقيل
هو ما لا يحتمل الا وجهاً واحداً وقيل هو ما فى العقل بيانه وقيل هو الناسخ وقيل
هو ما يوقف عليه ويفهم مراده وقيل ما ظهر لكل احد من اهل الاسلام حتى لم
يختلفوا والمتشابه على اضدادها وقيل ما فيه الفرايض والحدود وقيل ما فيه
الفرايض والحدود وقيل ما فيه الحرام والحلال والاصح هو الاول لان ماخذه
يدل على انه لا يقبل النسخ يقال بناء محكم اى مأمون الانتقاض واحكمت الصنعة
اى امنت نقضها وتبديلها وقيل ماخوذ من قولهم احكمت فلانا عن كذا اى
منعته ومنه حكمة الفرس لانها تمنعه عن العثار **قوله** وهو اما لعينه يعنى
ان المحكم على نوعين محكم لعينه وهو ما يكون انقطاع احتمال النسخ باعتبار
لفظ دال على الدوام والتابيد او يكون بمعنى فى ذاته ومحكم لغيره وهو ما
يكون بانقطاع الوحى بوفات النبى عليه السلام وذلك لانه لا نسخ الا بالوحى ولا
وحى بعده فمن هذا عرف ان التقسيم بحسب زمن النبى عليه السلام لان النصوص
كلها بعد وفاته عليه السلام صارت محكمة لغيره كذا قيل وفيه نظر **قوله** مثال
تعارض الظاهر مع النص من الكتاب ما قالا ان قوله تعالى والوالدات الاية
وقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم مع قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الاية
فان الاول ظاهر عام فى اباحة نكاح غير المحرمات فيقتضى بعمومه جواز
نكاح ما وراء الاربع والثانى يقتضى اقتصاره على الاربع فيترجح النص
على الظاهر **قوله** ومن السنة يعنى مثال تعارض الظاهر مع النص من السنة
وكانه اراد بالسنة الحديث بناء على ما قيل ان السنة والحديث مترادفان فانهما
وان كانت السنة اعم من الحديث وذلك لان الكلام فى النظم وتعارض الفعلين

من السنة لا مدخل له فيه قوله ومثال تعارض نص مع المفسر قوله عليه السلام
المستحاضة تتوضاء لكل صلوة قال صاحب البيان فانه مسوق في مفهومه فكان
نصا ولكنه يحتمل التاويل اذ اللام تستعار للوقت وقوله عليه السلام المستحاضة
تتوضاء لوقت كل صلوة لا يحتمله فكان مفسرا فيرجح ويحمل الاول عليه ولكن
الاولى ان يجعل هذا نظير تعارض الظاهر والنص لان الاعتبار لازدياد
الوضوح لا للسوق هذا وذكر في التقرير ان احتمال الاول التاويل على وجهين
احدهما جعل اللام للوقت كما في قوله اتيك لصلوة الظهر اى لوقتها وثانيهما
جعل الصلوة بمعنى الوقت كما في قوله تعالى فخلف من بعدهم خلف اضاعوا
الصلوات اى اوقاتها قوله ومثال تعارض المفسر مع المحكم ومن نظاير تعارض
الظاهر والمحكم قوله تعالى ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا وقوله تعالى فانكحوا
ما طاب لكم فان الاول محكم في حرمة نكاح ازواج النبي عليه السلام والثاني
ظاهر في اباحة جميع النساء فيتناول بعمومه ازواج النبي عليه السلام فرجح
المحكم على الظاهر ومن تعارضهما قوله عليه السلام الا ان لحم الحمر الاهلية
حرام الى يوم القيمة وقوله عليه السلام لغالب بن ابجر كل من سمين مالك
فان الاول محكم في التحريم والثاني ظاهر في التحليل فيرجح المحكم ومن تعارض
النص والمحكم ما قيل قوله عليه السلام من استنجى منكم فليستنج بثلثة
احجار مع قوله عليه السلام من استنجى منكم فليوتر فمن فعل فحسن ومن
لا فلا حرج فان الاول نص في ثلاث ومحتمل للاباحة والثاني في التخيير فيرجح
الثاني على الاول وفيه تامل واما تعارض الظاهر والمفسر في النصوص فلم
اجده فيما رايته من كتب الاصول واظن انه لم يوجد في النصوص قوله واعترض
قال صاحب التحقيق ولقائل ان يقول لا اسلم كون الاول مفسرا لان المفسر
ما لا يحتمل شيئا سوى مدلوله الا النسخ وقوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم
يحتمل الايجاب والندب ويتناول باطلاقه الاعمى والعبد وليسا بمرادين
بالاجماع فكيف يسمى مفسرا مع هذه الاحتمالات وكذا لا يلزم من صحة الاشهاد
القبول فان اشهاد العميان والمحدودين في القذف في النكاح صحيح حتى
انعقد النكاح بشهادتهم وان لم يقبل شهادتهم ولا يخفى ان المناقشة في المثال
ليست من داب المحصلين قوله اذا تساويا رتبة يعني يسقط الادنى بالاعلى وقت

محكم

تساويهما

تساويهما في الرتبة عند التعارض لان العمل بالراجح واجب ولان فيه جمعا
بين الدليلين والمراد بالتعارض ههنا صورته من حيث النفي والاثبات لا حقيقته الموجبة
لالغاء حجية الدليلين اذ هي عبارة عن تقابل الحجتين على السواء ولا مساواة فيما
نحن فيه للتفاوت بين هذه الاربعة كما عرفت قوله فما خفي مراده اى الحكم الشرعي
بعارض غير الصيغة يعني اشتبه معناه من حيث اللغة وخفي حكمه بسبب عارض
لا يكون من الصيغة بل من غيرها كالسارق فان معناه لغة اخذ مال الغير
على سبيل الخفية وهو مشتبه في حق الطرار والنباش وكذا حكمه وهو وجوب
القطع خفي في حق الطرار والنباش بعارض غير الصيغة وهو اختصاصهما
باسم اخر فان اللفظين ليسا بخفيين في انفسهما بل الخفاء فيهما بعارض
هو تغاير الاسامي فانه دليل على تغاير المعاني هذا تقرير الكلام في هذا
المقام على ما قالوا واما ما ذكره المص من قوله فان لفظ السارق حتى آه
ففيه ما لا يخفى قال فخر الاسلام الخفي اسم لكل ما اشتبه معناه وخفي مراده
بعارض غير الصيغة لا ينال الا بالطلب قال في البيان يعني وخفي الحكم
الشرعي كما ان معنى السارق لغة اخذ مال الغير على سبيل الخفية اشتبه
في حق الطرار والنباش وكذا حكمه وهو وجوب القطع خفي في حقهما بعارض
غير الصيغة وهو اختصاصهما باسم الطرار والنباش اى خفي بسبب العارض
لا لان يكون اللفظ خفيا في نفسه هذا فان قيل لما كان الخفي في مقابلة الظاهر
وهو ما ظهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة وجب ان يكون الخفي ما
خفي المراد بنفس الصيغة ايضا دون العارض ليتحقق المقابلة ولذا ذكر الائمة
في تعريفه بان الخفي ما خفي مراده بعارض في الصيغة قلنا لما كان الظهور
في الظاهر بنفس الصيغة وجب ان يكون الخفاء في مقابله وهو الخفي في
غير الصيغة اذ لو كان الخفاء في نفس الصيغة لازداد خفاؤه من ظهور
الظاهر ويصير مشكلا او مجملا فلا يصير مقابلا له بل يصير مقابلا للنص
والمفسر فلا بد من قيد غير الصيغة حتى يكون الخفاء فيه بالعارض فقد
يظهر مقابله من غير زيادة اذ المقصود بيان مراتب الخفاء في مقابلة مراتب
الظهور فجعل الخفي الذي فيه نفس الخفاء بالعارض في مقابلة الظاهر الذي
فيه نفس الظهور قال شارح المغني لا منافاة بين كلام شمس الائمة وكلام فخر

شمس الائمة

حيث قال بعارض في الصيغة

الاسلام لان مقتضى كلامهما واحد وهو ان خفاء الخفى بعارض لا فى نفس الصيغة
الا ان شمس الائمة جعل الصيغة ظرفاً لذلك العارض والظرف يغاير المظروف
وجعل فخر الاسلام غير الصيغة صفة للعارض فصرح بالمغايرة فهما
متوافقان فى الحقيقة وقال فى البيان وذكر شمس الائمة بعارض فى
الصيغة وعنى به ان الخفاء فى الصيغة بالعارض لا ان يكون اصله خفياً
فيكون موافقاً لما ذكره فخر الاسلام **قوله** ثم نظر فى ان اختفاءه لمزية
فيشمله او نقصان فلا يشمله فان قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما وان كان ظاهراً فى ايجاب القطع على كل سارق لم يختص باسم اخر
لكنه خفى فى حق الطرار والنباش كما عرفت فان فعل كل واحد منهما
وان كان يشبه فعل السراق ولكن اختلاف الاسم يدل على اختلاف المعنى
على ما هو الاصل فبعد ابهذه الواسطة عن اسم السرقة فخفيت الاية المذكورة
فى حقهما واشتبه الامر ان اختصاص كل واحد منهما باسم لنقصان فى
فعل السرقة او زيادة فيه فان كان لزيادة امكن الحاقه بالسارق فى
ايجاب القطع بطريق الدلالة وان كان لنقصان لم يمكن فتاملنا فوجدنا
السرقة فى الشرع عبارة عن اخذ مال الغير على وجه الخفية من حرز لا شبهة
فيه وهذا المعنى موجود فى الطرار وزيادة فان السارق يسارق عين الحافظ
الذى قصد حفظه ولكن انقطع حفظه بعارض نوم او غيبة والطرار يسارق
الاعين التى ترصدت للحفظ مع الانتباه والحضور بعارض غفلة فكان
فعله اتم سرقة واكمل حيلة فعرف الاسم لزيادة حذاقة فى فعله فيثبت وجوب القطع فى حقه بالطريق الاولى فاما النباش فيسارق عين من عسى
يهجم عليه ممن ليس بحافظ للكفن ولا قاصد الى حفظه من المارة لئلا
يطلعوا على خيانته وهو فعل فى غاية الحقارة والهوان فان نبش القبر
وسلب الكفن من الاموات من ارذل الافعال وارد ى الخصال بشهادة
العرف والطبع السليم فعرف ان تبدل الاسم فى حقه لنقصان فى فعله
فلا يمكن الحاقه بالسارق لان تعدية الحكم بالمعنى الذى هو فى فرع دونه فى
الاصل باطلة لا سيما فى الحدود فانها تندرئ بالشبهات **قوله** واما المشكل
فهو فى اللغة ماخوذ من قولهم اشكل الرجل اذا دخل فى اشكاله اى امثاله وهو

فى قوله تعالى السارق والسارقة الاية منه

كيبنون حرمة الضرب بحرمة التافيف منه

ان اخر خلاف

جمع

جمع شكل ولما كان فى النص زيادة الظهور على الظاهر صار المشكل مقابلاً
له لان الخفاء فيه فوق الخفاء فى الخفى حتى لا ينال الا بالتامل بعد الطلب
لا يكفى فيه مجرد الطلب كما فى الخفى وهو كرجل اغترب عن وطنه فاختلط باشكاله
فيطلب فى اين هو ثم يتامل فيه ليتميز عن اشكاله **قوله** فاخفى مراده بحيث لا
يدرك الا بالتامل وقال شمس الائمة هو اسم لما يشتبه المراد منه بدخوله فى
اشكاله على وجه لا يعرف المراد الا بدليل يتميز به من سائر اشكاله وقال القاضى
ابو زيد هو الذى اشكل على السامع طريق الوصول الى المعنى لدقة المعنى فى
نفسه لا بعارض فكان خفاؤه فوق الذى كان بعارض حتى كاد المشكل
يلتحق بالمجمل وكثير من العلماء لا يهتدون الى الفرق بينهما **قوله** لدخوله فى
اشكاله اشارة الى ماخذه **قوله** نحو وان كنتم جنباً فاطهروا فانه مشكل
فى حق الفم والانف لانه امر بالغسل لجميع البدن والباطن خارج عنه
بالاجماع فبقى الظاهر مراداً وللفم والانف شبه بالظاهر والباطن فاشكل
امرهما اما الاشكال فى الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع
الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شئ فى الفم فكذا حكم الانف فبعد
الطلب والتامل الحق بالظاهر فى الغسل حتى يجب غسله وبالباطن فى الوضوء
حتى لا يجب غسله وهذا يعنى الحاق باطن الفم بالظاهر فى الغسل وبالباطن فى
الوضوء اولى من العكس لان التطهر وهو المذكور فى الجنابة يدل على التكلف
والمبالغة فى التطهير وذلك فى غسل باطن الفم دون تركه ولان الطهارة
الصغرى اكثر وقوعاً من الكبرى فهى بالتخفيف اليق وترك المبالغة فيها ارفق
واما داخل العين فايصال الماء اليه يورث العمى فالحق بالباطن فى الطهارتين
دفعاً للحرج **قوله** فان قيل ايراد ذكره صاحب الكشف حيث قال هذا معنى
فقهى ولكن ما ذكروه لا يصلح مثالاً للمشكل لان فى نفسه اشتباه وليس
ما ذكروه كذلك لان معنى التطهير معلوم لغة وشرعاً لكنه اشتبه بالنسبة
الى الفم والانف كاشتباه السارق بالنسبة الى الطرار والنباش فكان من
نظاير الخفى دون المشكل قلنا لا نم انه معلوم شرعاً قبل الطلب والتامل
كيف والاختلاف فيه باق بعد وتحقيقه ان معنى التطهير غسل جميع ظاهر
البدن الا ان فيه غموضاً لا يعلم قبل الطلب والتامل ان جميع ظاهر

البدن هو البشرة والشعر مع داخل الفم والانف اوبدونه ففيه خفاء باعتبار نفس مدلول الصيغة بخلاف الخفى واعلم ان هذا السؤال مع جوابه هذا مذكور فى التلويح لكن قال المص فى حواشيه لاحاجة الى هذا السؤال والجواب بعد ماذكر ان الصيغة المذكورة فى الجنابة تدل على التكلف والمبالغة فى التطهر ظهر ان خفاء المراد منها لنفس الصيغة لا لعارض فعلم انها من قبيل المشكل لا الخفى ولا يخفى ان ماذكره مشترك الورود وقد يجاب ايضا بانا لانم ان هذا ليس بمثال للمشكل فان الاشكال فى متعلق التطهير وهو كون داخل الفم والانف من ظاهر البدن او من باطنه وبمجرد الطلب لايظهر ذلك ولكن بعد الطلب والتأمل بما ذكر علم انه فى الغسل من الظاهر وفى الوضوء من الباطن وهذا بيان المشكل دون الخفى فانه يظهر بمجرد الطلب ولا يتوقف على التأمل واما قوله لان معنى التطهير معلوم لغة وشرعا فمسلم لكن لانم انه محل الاشتهاد ورد بان المشكل مايكون الاشتباه فى نفسه لدخوله فى اشكاله لامايكون الاشتباه فى متعلقه والمشكل من اقسام الكتاب والمذكور فيه قوله تعالى فاطهروا ولا اشتباه فيه والانف والفم ليسا بمذكورين حتى يكون الاشتباه فيهما من قبيل المشكل فلا يصلح للاستشهاد بل الايراد اقوى من الجواب وهو كما ذكره السائل انسب لان يكون من امثلة الخفى لانه خفى مراده بعارض فى غير الصيغة قوله والاحسن قال فى حواشى التلويح والتحقيق ان من لم يعتبر المبالغة فى الصيغة وهم الشافعية جعلوها بمعنى فاغتسلوا ومن اعتبرها جعلها بعضهم باعتبار الكم وهم الحنفية حتى اوجبوا طهارة الظاهر من وجه كالفم والانف مما لاحرج فيه وبعضهم باعتبار الكيف وهم المالكية حتى اوجبوا الدلك قوله اوذلك الخفاء لاستعارة بديعة كقوله تعالى واكواب كانت قواريرا قوارير من فضة فالقوارير لاتكون من فضة وماكان من الفضة لايكون قارورة فبعد التأمل علم ان اوانى الجنة لاتكون من الزجاج ولا من الفضة بل لتلك الاوانى صفاء الزجاج وبياض الفضة وهما صفتان حميدتان لهما فانتفت عنهما صفتان ذميمتان وهى عدم الصفاء فى الفضة وخساسة الجواهر فى الزجاجة وكان اشكالها الفضة والزجاجة فتميز منهما بعد التأمل قوله فاستعير القوارير فيه بحث لان

قوله

قوله تعالى كانت قوارير امثل كان زيدا اسدا وهو تشبيه بليغ عند جميع المحققين لا استعارة نص عليه العلامة التفتازانى فى شرح التلخيص والجواب ان كانت ناقصة وقوارير حال والمعنى تكونت حال كونها جامعة بين صفاء الزجاجة وشفيفها وبياض الفضة وحسنها وفى كلام المص اشارة اليه قوله واما المجمل فهو فى اللغة مأخوذ من اجمل فلان على الامر اى ابهمه وهو اعنى المجمل مقابل للمفسر وذلك لان المفسر بلغ فى الوضوح الى غاية لم يبق فيه الا احتمال واحد وهو احتمال النسخ فكذا المجمل بلغ فى الخفاء الى غاية لايدرك الا بطريق واحد وهو البيان من المجمل وفى الاصطلاح ماذكره المص وقال فخر الاسلام ما ازدحمت فيه المعانى واشتبه المراد اشتباها لايدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم بالطلب ثم بالتأمل فى ذلك المراد من ازدحامها المعانى توارد ها على اللفظ من غير رجحان لاحدها وقيل تدافعها بمعنى انه يدفع كل واحد ماسواه ولايشترط فيه تدافع المعانى بل يكفى فيه التدافع بين معنيين فصاعدا حتى يصير المشترك اذا انسد به باب الترجيح مجملا قوله كمن اغترب عن وطنه بحيث انقطع اثره يعنى انقطع خبره ولم يعلم مكانه فانه لاينال بالطلب الابعد الاستفسار عن حاله والخبر عن موضعه قوله فان قيل حاصله ان جعل رجاء البيان فصلا يمتاز به عن المتشابه مما لايصلح اذا نزل اية لايعلم معناها بالتأمل لايمكن ان يعرف انها هل يورد بيانها فيرجى فيحكم بكونها مجملا اولايورد فيحكم بكونها متشابها وحاصل الجواب انا لانم انه لايمكن ان يعرف انه مما يورد بيانه ام لا بل لابد ان ينظر فيها انها هل تتعلق بكيفية العمل ام لا فان كانت من الاول يرجى بيانه قطعا لان العمل لايمكن بدون البيان قوله كالهلوع هو من يسرع فى الجزع عند اصابة المكروه وفى المنع عند اصابة الخير قوله والتوقف الى بيان المجمل على صيغة اسم الفاعل قال فخر الاسلام اذا عرف بعض وجوهه اى المجمل ببيان المجمل يسمى مفسرا لانه عرف بدليل قاطع ورد بانه منقوض بالمجمل الذى عرف بعض وجوهه بخبر الواحد فانه لايسمى ذلك مفسرا بل انما يسمى ماولا اونصا مع انه عرف ببيان المجمل وقوله لانه عرف بدليل قاطع غير مفيد لانه اخص من المدعى واجاب صاحب التقرير بان المجمل الذى عرف بعض وجوهه بخبر الواحد الظاهر الغالب ان يكون من الكتاب وح لانم انه

ببيان المجمل والكلام فى ذلك سلمنا انه ببيان المجمل عملاً بقوله تعالى ما ينطق
عن الهوى ان هو الا وحى يوحى لكن لا نم انه لا يسمى مفسرًا لان الحكم بعد البيان
مضاف الى المجمل وهو قاطع سلمنا انه بعد البيان مضاف اليه لا نم انه غير قاطع
اذا كان منفردًا بذاته واما عند انضمامه الى قاطع فمم قوله ثم الطلب ثم التامل
قيل معنى الطلب طلب المعنى المؤثر والتامل هو التامل فى صلاحه للتعدية
والاظهر ان المراد هو الطلب والتامل فى اللفظ لازالة الخفاء اذ الطلب
والتامل بما ذكر لا يختصان بالمجمل بل يكون فى المفسر والنص ايضًا كذا فى
البيان قوله وهو تفسيره اى شئ اعلم ان البيان اللاحق بالمجمل ان كان شافيا
يصير المجمل به مفسرًا كبيان الصلوة والزكوة وان كان غير شاف يصير المجمل
به مؤولًا كبيان الربوا بالحديث فى الاشياء الستة ولهذا قال عمر رضى الله عنه
قبض رسول الله عليه السلام ولم يبين لنا ابواب الربوا وهذا النوع من البيان
قد يحتاج فيه الى الطلب والتامل اذ المجمل خرج به عن حيز الاجمال الى حيز
الاجمال الى حيز الاشكال كما اشار اليه القاضى فى التقويم قوله كالربوا يعنى
انه يكون مشكلًا لان الربوا اسم جنس محلى باللام فيحتمل استغراق جميع انواعه
والنبى عليه السلام قد بين الحكم فى الاشياء الستة من غير قصر عليها
بالاجماع فبقى الحكم فيما وراء الستة غير معلوم كما كان قبل البيان فينبغى
ان يكون مجملًا فيما سواها الا انه لما احتمل ان يوقف عليه بالتامل فى هذا
البيان نسميه مشكلًا فيه وبعد الادراك بالتامل فيه والوقوف على المعنى
صار مؤولًا فيه قوله واما المتشابه فهو ماخوذ من الاشتباه مقابل للمحكم
وذلك لان المحكم لما كان فى غاية الظهور بحيث لم يتصور نسخه كان المتشابه
الذى بلغ فى نهاية الخفاء بحيث انقطع رجاء البيان عنه فى مقابلته وهو اعنى
المتشابه ما لا طريق لدركه اصلًا ولا يرجى بيانه من الشارع حتى يسقط طلب
ما اريد منه من الحكم والاستفسار من الشارع بخلاف المجمل فان طريق
دركه متوهم بواسطة البيان من المجمل قال فخر الاسلام فاذا صار المراد
مشتبهًا على وجه لا طريق لدركه حتى سقط طلبه ووجب اعتقاد الحقيقة
فيه سمى متشابهًا بخلاف المجمل فان طريق دركه متوهم وطريق درك المشكل
قايم واما المتشابه فلا طريق لدركه الا التسليم فيقتضى اعتقاد الحقية

قبل

قبل الاصابة وهذا معنى قوله تعالى واخر متشابهات قوله يجب ان يقطع كل
منها على الاخر فى التكلم اى يجب ان يقطع فى التكلم كل حرف منها عن الباقى وهو
الالفاظ وان كانت اسماء حقيقة سميت حروفًا باعتبار مدلولاتها الاصلية
تجوزًا قوله او لان الحرف يطلق على الكلمة عطف على قوله باعتبار مدلولاتها
بحسب المعنى كانه قيل وتسميتها حروفًا مجاز لان مدلولاتها حروف ثم قيل هى
من المتشابهات وقيل من السن الملائكة التى يفهم بعضهم من بعض والسن
الطيور والدواب فيحتمل ان يطلعنا الله تعالى عليه او يعرفه الرسول بتعليم
الملائكة وقيل هى من قبيل التكلم بالرمز فيحتمل كل تاويل لا يرده العقل و
الشرع ولا يقبل تاويلات الباطنية التى خرجت عن وجوه ظاهر اللغة و
اكثرها مخالفة للعقل كذا فى شرح التاويلات والدليل عليه تاويل بعض السلف
مثل ابن عباس رضى الله عنهما وغيره هذه الحروف والاكثرون على القول
الاول وهو مختار فخر الاسلام قوله كالاستوا واليد والوجه والعين والقدم
والسمع والبصر والمجئ وجواز الرؤية بالعين وامثال ذلك مما دل النص على
ثبوته لله تعالى مع القطع بامتناع معانيها الموافقة لما فى الشاهد على الله
تعالى لتنزهه عن الجسمية والجهة والمكان فهذا كله من قبيل المتشابه
يعتقد حقيته ولا يدرك كيفيته وبعضهم يجعل اليد مجازًا عن القدرة
والوجه عن الرضاء او يجعل الكلام المذكور فيه اليد والوجه ونحوهما
تمثيلًا لا يعتبر فى مفرداته تشبيه فلا يكون من قبيل المتشابه والحق انه
ثبت بالدليل القاطع ثبوت هذه الامور فيكون حقًا الا انه لا يرجى درك
الكيفية فيكون من المتشابه قوله والامتناع عن التاويل اختلفوا فى ان
الراسخ يعلم تاويل المتشابه فقال عامة السلف من الصحابة والتابعين لا
حظ لاحد فى ذلك وهو مذهب عامة متقدمى اهل السنة من اصحابنا و
اصحاب الشافعى وهو مختار فخر الاسلام وشمس الائمة وعلى هذا الوقف على
قوله الا الله واجب وقال اكثر المتاخرين الراسخ يعلم تاويله وانا الوقف على
قوله والراسخون فى العلم لا على ما قبله والواو فيه للعطف لا للاستيناف
لحسن نظم الكلام وهو مذهب عامة المعتزلة ثم الراسخ فى العلم هو الذى
لا يتهيؤ تشكيكه وقيل هو الذى حقق العلم ببسط الفروع بالاجتهاد حتى

رسخ فى قلبه وقيل هو الذى حقق العلم بالمعرفة والقول بالعمل وعنه عليه
السلام الراسخ من برّت يمينه وصدق لسانه واستقام قلبه وعفّ بطنه
وفرجه واعلم ان المذهب الاول عبودية والثانى عبادة والعبودية اقوى
لانها الرضاء بما يفعل الرب والعبادة فعل ما يرضاه الرب فالاول اشق
فكان افضل ولذا قيل العبادة تسقط فى العقبى والعبودية لا تسقط
وقيل الاول اسلم والثانى احكم والقول بالاسلم اسلم **قوله** فان قيل
نحن فى بيان اقسام النظم من حيث يعرف به حكم الشرع ولا يعرف بالمتشابه
حكم على هذا التقدير فكيف يستقيم ايراده هٰهنا اجيب بان ايراده هٰهنا
وقع استطرادًا من ضرورة انجرار التقسيم اليه فلا يلزم افادة الحكم
وقد اجاب عنه القاانى بانا لا نسلم ان معرفة الحكم متوقفة على معرفة المعنى
بل يثبت به معرفة ان لله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه والعين مثلًا
وان لم يعرف ما اريد منها ومعرفة هذا المقدار ووجوب اعتقاده من احكام
الشرع كذا فى التحقيق ورده المص بان هذا على تقدير صحته لا يتنا ول بعض
انواع المتشابه اقول هذا غير موجه فان قوله على تقدير صحته اشارة
الى المنع فيكون من قبيل مقابلة المنع بالمنع **قوله** الاول قراءة ابن مسعود
ان تاويله الا عند الله والراسخون فى العلم فلا يمكن عطف والراسخون عليه
لانه مجهور والراسخون مرفوع وقراء ابى وابن عباس فى رواية طاوس ويقول
الراسخون الثانى انه على تقدير العطف تخصص المعطوف بالحال لان قوله
يقولون لا يجوز ان يكون حالا من فاعل وما يعلم وهو الله والراسخون
لانه يلزم ان يقول الله امنا وهو غير جائز بل هو حال من الراسخون فحسب
وذلك لا يجوز لانه يجب مشاركة المعطوف عليه فى الحال الثالث ان الله
تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التاويل كما ذم على اتباعه ابتغاء الفتنة
بان يجريه على الظاهر من غير تاويل ومدح الراسخين بقولهم كل من عند
ربنا بالتسليم وبقولهم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا اى لا تجعلنا
كالذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون المتشابه متأولين الرابع انه اليق بالنظم
لانه لما ذكر ان من القران متشابها جعل الناظرين فيه فريقين عن الطريق
والراسخين فى العلم اى الثابتين المستقيمين الذين لا يتهيئوا استزلالهم

لامتناع جمع المعطوفين

والمعطوف ح

الزائغين ح

وتشكيكهم

وتشكيكهم فجعل اتباع المتشابه حظ الزائغين بقوله تعالى فاما الذين فى
قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله اى
يتعلقون بظاهره او بتأويل باطل طلب ان يفتنوا الناس عن دينهم بالتشكيك
والتلبيس ومناقضة المحكم بالمتشابه وطلب ان يأولوه على ما يشتهونه وجعل
اعتقاد الحقية مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله تعالى والراسخون
فى العلم يقولون امنا به اى نصدق بحقيته سواء علمناه او لم نعلمه هو من عند الله
الخامس انه على مذهب القائلين بان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه عطفًا للراسخين
على الله وتركا للوقف على الا الله يكون يقولون كلامًا مبتداء موضحًا لحال الراسخين
بحذف المبتداء اى هم يقولون والحذف خلاف الاصل وهكذا صرح جار الله العلامة
فى الكشاف والمفصل بتقدير المبتداء فى جميع ما هو من هذا القبيل السادس ان
العلم المسند الى الله تعالى لوجوب كونه جازمًا لا يمكن اسناده الى الراسخين
والعلم المسند اليهم فى التاويل انما يكون ظنًا وهو قسيم الاول فلا دلالة للاول
عليه السابع انه روى عن عائشة رضى الله عنها انه عليه السلام تلا هذه الاية وقال
اذا رايتم الذين يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين سماهم الله تعالى فاحذروهم
امر بالحذر من غير فصل بين من اتبع ابتغاء الفتنة وبين من اتبع ابتغاء تاويله
فيتناول الجميع الثامن انه روى عنها ايضًا انه عليه السلام لم يفسر من القران
الا ايات علمهن جبريل عليه السلام فمن قال انا افسر الجميع فقد تكلف فيه علمًا
لم يتكلفه رسول الله عليه السلام التاسع انها قالت من رسوخهم فى العلم انا امنوا
بالمتشابه ولم يعلموا تاويله ولذا قال عمر بن عبد العزيز انتهى علم الراسخين فى العلم
بالتاويل الى ان قالوا امنا به كل من عند ربنا العاشر انه اكد بالنفى اولا ثم
خصص اسم الله بالاستثناء فيقتضى ان لا يشاركه فيه سواه فلا يجوز العطف
على قوله الا الله كما لا يجوز على قوله لا اله الا الله هذه الوجوه المذكورة فى
كتب القوم مسطورة ❁ تلك عشرة كاملة ❁ لمن لم تكن عنده حاصلة **قوله** واجيب
عن الاول المجيب هو القاانى **قوله** فانه يعلم المتشابه عندكم فجاز ان يعرفه الربانيون
من الصحابة رضهم وقال القتبى لم ينزل الله تعالى شيئا الا ينتفع به عباده **قوله**
كما فى قول الشاعر الا مسحتا او مجلف فان مسحتا فى المعين فاعل اى لم يبق من المال
الا مسحت ومجلف عطف عليه باعتبار المعنى **قوله** ولو سلم ذلك اى لو سلم

ان قراءة ابن مسعود رضي الله عنه تدل على وجوب الوقف لكن معناه انه لايعلمه
احد سوى الله تعالى بنفسه لانه لايعلمه احد اصلاً فلا يثبت المط او نقول نفي
الله تعالى به العلم وهو الاعتقاد المطابق الجازم الموجب فجاز ان يكون انتفاؤه
بانتفاء الموجب او الجزم لا بانتفاء الاعتقاد المطابق **قوله** وعندنا لاحظ
للراسخين في العلم من المتشابه الا التسليم الاستثناء متصل من لاحظ اي
ليس له موجب سوى اعتقاد الحقية فيه والتسليم وعلى في قوله على اعتقاد
حقية المراد عند الله تعالى بمعنى مع وقيل يمكن حمله على الحقيقة وتقديره وحكمه
التوقف فيه ابداً كاينا على اعتقاد حقية المراد كما ذكر في الكشاف في قوله تعالى
ولاصلبنكم في جذوع النخل انها بمعنى على تقديره كاينا على جذوع النخل والاول
اولى لان ذلك التقدير يوهم تقييد التوقف وقوله وان الوقف على قوله الا
الله واجب معطوف على قوله لاحظ **قوله** ودعوى قطعية تلك الادلة رد لقوله
على ان قراءة الاحاد لاتعارض الدلائل القطعية **قوله** تقييد للمطلق بلا
قرينة فيه مناقشة لاتخفى **قوله** والوقف وان لم ينافي العطف رد لقوله
على ان الوقف لاينافي العطف **قوله** وعن الثاني يعني اجاب القاآني عن الثاني
بان تخصيص المعطوف بالحال يجوز حيث لالبس مثل قوله تعالى ووهبنا له
اسحق ويعقوب نافلة اي حال كون يعقوب نافلة لظهور ان ولد ولد ابرهيم
عليه السلام انما هو يعقوب دون اسحق وغايته ان الضمير الذي في يقولون
عام خص منه البعض بدليل العقل وعن الثالث بان الله تعالى ذم الذين
اتبعوا المتشابه ابتغاء للتأويل الفاسد الذي يستلذه ويميل اليه كالمجسمة
والكرامية حيث حملوا النصوص على معان توجب الجسمية والمكان لا لكل
ماول ثم قال وما يعلم تاويله الا الله والراسخون اي تاويله الصحيح الذي
يدل عليه العقل ووافقه النقل ولهذا قال هن ام الكتاب اي اليها ترجع
المتشابهات لان الام هي الاصل والمرجع **قوله** وعن الرابع بانه لو قصد
ذلك كان الاليق هذا ماخوذ من كلام صاحب التلويح لكن اعترض عليه بان
الاليق تقديره كذلك ليناسب اما الذين في قلوبهم زيغ اذ لم يعهد اما في
القران بدون اختها وبان الناس اما جهال او علماء ولاحظ للجهال فيما
فيه خفاء والعلماء اما راسخون وهم الذين لا زيغ في قلوبهم واما زايغون

فاذا

فاذا تبين حال الزايغين بانهم يتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء
تاويله علم حال الراسخين بعدم الاتباع والتوقف فاكتفى بذكر الاول ايثاراً
للايجاز **قوله** وعن الخامس ان الجملة الفعلية صالحة للابتداء هذا ايضاً ماخوذ
من كلام صاحب التلويح لكن فيه بحث لانه على تقدير ان يجعل يقولون كلاماً
مبتداء يجب الوصل لان الفصل يوهم خلاف المقصود وكل ما يوهم خلاف
المقصود يجب وصله مع كمال الانقطاع فمع عدمه اولى وكذا في قوله
من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتداء ايضاً بحث لان الانسب ان يكون
امنا به كل من عند ربنا اي سواء علمناه او لم نعلم قول من لايعلم تاويل
المتشابه اذ المناسب بحال من يعلم ان يقول تاويله كذا وكذا بعد الايمان به
واذا كان كذلك فالانسب والله اعلم ان يقدر بعد قوله في العلم وغير الراسخين
اي من العلماء الغير الزايغين حتى يكون التقدير هكذا ولا يعلم تاويله الا
الله والراسخون وغير الراسخين يقولون اه فثبت على تقدير الوقف على قوله
والراسخون في العلم الاحتياج الى حذف المبتداء **قوله** الخطاب بما لا يفهم لا
يليق بالحكم كخطاب من لا يفهم ونعم ما قيل فيه ومن البلية عذل من لا يرعوي
عن جهله وخطاب من لا يفهم **قوله** وقالوا انا لم نر المفسرين الى يومنا
هذا يفسرون ويؤولون كل اية في القران ولم نرهم توقفوا في شيء من القران
عن تاويله وهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف في المتشابه واجيب
بان التوقف وتفويض العلم الى الله تعالى مع تنزيهه عما لا يليق بذاته تعالى
مذهب السلف الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في ارائهم الباطلة
اضطر الخلف الى التكلم في المتشابه والتاويل فيه بما يليق بذات الله تعالى و
صفاته ولا يخرج عن مقتضى اللفظ ولا يقطع بانه مراد الله تعالى ابطالاً
لتاويلهم وبياناً لفساد تاويلهم ودفعاً لمطاعن الجاهلين فان العوام قد
يتوهمون لقصور نظرهم انه ربما يكون المراد من المتشابهات ظواهرها فلذا
سمعوا تاويلاتها يتسلى قلوبهم بها فان فيها مقنعاً لهم ورد بان الكلام السابق
صريح في ان السلف لم يتكلموا في المتشابه وان وان التكلم فيه انما هو طريق الخلف
وليس كذلك بل التاويل كان في القرن الاول والثاني حتى نقل تاويل المتشابه
واشتهر تفسير الحروف المقطعة في اوائل السور عن الصحابة وعن مجاهد انه

النافلة ولد الولد

دفعوا على نسخة

وتف على قوله والراسخون في العلم وقال ابن عباس رضي الله عنهما اعلم كل
القران الا اربعة الغسلين والحنان والرقيم والاواه ثم روى عنه انه علم ذلك
وقال ايضا الراسخون يعلمون تاويل المتشابه وانا ممن يعلم تاويله وقيل لا
خلاف في الحقيقة لان من قال بان الراسخ في العلم لا يعلم تاويله اراد به لا
يعلم تاويله حقيقة وانما ذلك الى الله تعالى ومن قال بانه يعلمه اراد انه يعلمه
ظاهرا لا حقيقة قوله وبهذا يمكن ان يدفع نزاع الفريقين وقد يدفع ايضا
بان القائلين بالتوقف يفسرون المتشابه في الاية الكريمة بما لا سبيل اليه
للمخلوق والمحكم بما يقابله والقائلون بجواز التأويل يفسرونه بما لا ينفتح
المقصود به الا بالتفحص والنظر والمحكم بما يقابله واستدل على ابتناء
المذهبين على اختلاف التفسيرين بان الوقف على الا الله يقتضي عدم علم
الراسخين وعدم الوقف عليه يقتضي علمهم وهما متنافيان مع انهما من
السبعة التي من شروطها التواتر والجواب ان الوقف من قبيل الاداء وظاهر
انه لا يلزم التواتر فيه قوله التنزيل على الاول ابتلاء الراسخين قال في التحقيق
والحكمة في انزال المتشابه ابتلاء العقل لان في تكليفها الاحكام ابتلاء العاقل
وله في تفهم معانيها وحكمها مفزع الى العقل فلو لم يبتل العقل الذي هو اشرف
الخلائق لاستمر العالم في ابهة العلم على المرودة وما استناس الى التذلل
لعز العبودة والحكيم اذا صنف كتابا ربما اجمل فيه اجمالا او ابهم فيما انهم
منه اشكالا ليكون موضع جثوة التلميذ لاستاذه انقيادا فلا يحرم
باستغنائه برأيه هداية وارشادا فالمتشابه هو موضع جثوة العقول
لبارئها استسلاما واعترافا بقصورها والتزاما كذا في عين المعاني
وفي شرح المغني وفائدة انزال المتشابه كثيرة منها معرفة قصور افهام
البشر عن الوقوف على ما لم يجعل لهم اليه سبيلا ليعلموا ان الكمال لله تعالى
فحسب ومنها ابتلاء الراسخين في العلم بالتوقف على طلب مراده فكما
ابتلى الجاهل بالامعان في الطلب يبتلي الراسخ بكبح عنان ذهنه عن الطلب
والتأمل فان رياضة البليد بالعدو وانواع رياضة الجواد بكبح العنان والمنع
عن السير وهذا النوع من الابتلاء اعظم الوجهين بلوى واعمهما فائدة
وجدوى لان هذا الابتلاء هو ان يسلم ذلك الى الله سبحانه وتعالى

وفائدة م

ويلقي

ويلقي نفسه في مدرجة العجز ويتلاشى علمه في علم الله تعالى ولا يبقى له في بحر الفناء
اسم ولا رسم وهذا منتهى اقدام الطالبين وقد قيل ان العجز عن درك الادراك
ادراك وان التفويض الى الله تعالى واعتقاد الحقية عبودية والامكان في
الطلب ايتمار لما امر الله به من الطلب فيكون عبادة والعبودية اقوى لانها
الرضى بفعل الرب والعبادة فعل بما يرضى الرب تعالى وكذا العبادة تسقط
بالاعذار في دار الاخرة والعبودية لا تسقط ابدا لا في الدنيا ولا في الاخرة
قوله واما الحقيقة قال في البيان لفظ الحقيقة يستعمل في اللفظ المستعمل في
موضوعه ويطلق على المعنى الموضوع بطريق المجاز اطلاقا شايعا ويطلق
على ذات الشيء والمراد هنا الاول ثم ان لفظ الحقيقة مجاز في معناها لانها
ماخوذة من الحق وهو الثابت في نفسه ثم نقل الى العقد المطابق مجازا
ثم منه الى القول المطابق ثم الى اللفظ المستعمل فهو مجاز في الدرجة الثالثة قوله
وهي اما فعيل بمعنى فاعل من حق الشيء اذا ثبت ومنه الحاقة للقيمة لانها ثابتة
لا محالة والحق هو الثابت الموجود في مقابلة الباطل المعدوم فيكون معناها
الثابتة في موضعها الاصلي لا يزول اسم الحقيقة عنه بحال واما فعيل
بمعنى مفعول من حققت الشيء اذا اثبته بيقين فيكون معناها المثبتة
في موضعها الاصلي محقوق بالدلالة الوضعية متيقن فيها ولا ارتياب ولا
اضطراب فيما استعمل في موضعها الاصلي والتاء في لفظ الحقيقة ان
كان بمعنى الفاعل فظاهر اذ صيغة فعيل اذا كانت بمعنى الفاعل تذكر وتؤنث
بحسب الموصوف والموصوف ههنا مؤنث وهو الكلمة فيكون التاء باعتباره
فيكون التقدير الكلمة الحقيقة وان كان بمعنى المفعول فكذا ظاهر ايضا اذ فعيل
الذي بمعنى مفعول اذا اجري على موصوفه لا يلحق به التاء فانه يقال رجل
جريح وامرأة جريح واما اذا قطع عن الموصوف فانه يلحق به التاء للتأنيث
فيقال مررت بجريحة بني فلان وجريحتهم وهذا معنى قولهم ان التاء لنقل
اللفظ من الوصفية الى الاسمية لانه لما حذف الموصوف واقيمت الصفة
مقامه بقيت كالاسم الاصلي كذا قال شارح المغني قوله لا يسمى حقيقة
ولا مجازا واعلم ان الحقيقة لا تستلزم المجاز اذ قد يستعمل اللفظ الله ويعلم
بالضرورة ان هذا غير ممتنع فهذا متفق عليه واما ان المجاز هل يستلزم

الحقيقة

في مسماه ولا يستعمل في غيره كلفظة ح

الحقيقة ام لا بل يجوز ان يستعمل اللفظ فى غير ما وضع له ولا يستعمل فيما وضع له اصلاً فقد اختلف فيه احتج القائل باستلزام المجاز الحقيقة بانه لو لم يستلزم المجاز الحقيقة لعرى الوضع عن الفائدة وانه غير جائز بيانه ان فائدة وضع اللفظ لمعنى انما هى افادة المعانى المركبة واذا لم يستعمل لم يقع فى التركيب فانتفت فائدته وقد يجاب بانه ان اريد بالفائدة فى قوله لعرى الوضع عن الفائدة المتصورة التى هى العلة الغائية للوضع فالملازمة ممنوعة لان تصور هذه الفائدة حاصل مع الوضع حصلت الفائدة فى الخارج او لم يحصل وان اريد بها الفائدة الحاصلة فامتناع الثانى مم اذ لا يلزم من قصد حصول الفائدة حصولها لجواز تخلفها عنه لمانع واحتج النافى لاستلزام المجاز اياها بانه لو استلزمها لكان نحو قامت الحرب على ساق من المركبات حقيقة واللازم منتف قطعاً وقد اجيب عنه بانه مشترك الالزام اذ الوضع لمعنى لازم للمجاز قطعاً فيجب ان يكون هذه المركبات موضوعة لمعنى متحقق وليس كذلك وهذا الزامى والجواب المحقق ان المجاز انما هو فى المفردات واستعمالها متحقق ولا مجاز فى المركب حتى يلزم ان يكون له معنى فيلزم الاستعمال والوضع فيه **قوله** والمراد بالوضع قيل لو اريد الوضع اللغوى فله وجه فان عند الجمهور من اصحابنا ان الاسماء الشرعية والعرفية مجازات هجرت حقايقها بالشرع والعرف **قوله** بحيث يدل عليه بغير قرينة يعنى يكون العلم بالتعيين كافيا ذلك فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوى والا فان كان من الشارع فوضع شرعى والا فان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفى خاص ويسمى اصطلاحياً والا فوضع عرفى عام وقد غلب العرف عند الاطلاق على العرف العام **قوله** حتى ان اتفق وفى التلويح لا يشترط فى الحقيقة ان تكون موضوعة لذلك المعنى بجميع الاوضاع الاربعة ومعناه لا يجب ان يستعمله كل صاحب وضع فى ذلك المعنى حتى لو كانت كذلك كانت حقيقة على الاطلاق كلفظ الارض والسماء ونحوهما فان اهل اللغة والشرع والعرف والاصطلاح قد اتفقوا على ذلك وليس معناه ان يضعها كل واحد من اهل الاوضاع لذلك

فانه

فانه لا يصدر عن مميز فضلاً عن متميز فظهر ان ما قال المحقق الشريف هذا كلام سخيف فان اجتماع الاوضاع مطلقاً منتف بل مما يستحيل عادة لخلق الاوضاع المتأخرة عن الفائدة فالكلام سخيف **قوله** ولا يخفى هذا دفع لما يورد من انه يدخل فى تعريف الحقيقة ما ليس منها لان لفظة الصلوة والدابة لو استعملت فى الدعاء والفرس فقد اريد بهما ما وضعتا له مع انهما بالنسبة الى الوضع الشرعى والعرفى مجازان وتقرير الدفع ان الحيثيات ماخوذة فى التعريفات ولهذا قيل لولا الحيثيات لبطلت الحقايق فالمراد ان الحقيقة لفظ استعمل فيما وضع له من حيث هو موضوع له وح يبقى هذا التعريف سالماً عن الخلل وهكذا يورد على تعريف المجاز بان هذين اللفظين اذا استعملا والحالة هذه فانهما مستعملان فى غير ما وضعا له شرعاً وعرفاً فيدخلان فى تعريف المجاز مع انهما حقيقتان بالنسبة الى وضع اللغة ويدفع كذلك والى هذا اشار بقوله فليتأمل **قوله** ويدخل فيه المرتجل قال فى التنقيح فان استعمل فيما وضع له فاللفظ حقيقة وان استعمل فى غيره لعلاقة بينهما فمجاز ولا لعلاقة فمرتجل وهو حقيقة ايضا للوضع الجديد قال صاحب التلويح وهو يعنى المرتجل ايضاً من قسم الحقيقة لان الاستعمال الصحيح فى الغير بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملاً فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله يعنى صاحب التنقيح من قسم المستعمل فى غير ما وضع له نظراً الى الوضع الاول فانه اولى بالاعتبار الى هنا كلامه وفيه بحث لان نفس الاستعمال اذا كان هو الوضع لم يكن اللفظ مستعملاً بهذا الاستعمال فيما وضع له فالظاهر ان الوضع فيه هو التعيين السابق الذى قد يتفرع عليه الاستعمال ويمكن ان يدفع بان معنى كلامه فيكون اللفظ مستعملاً فيما وضع له بهذا الوضع لا بالوضع السابق الا ان الكلام فى لزوم الاستعمال والظاهر ان تقرير كلام صاحب التنقيح على وفق سياقه لانه مختاره ثم بعد ما نبهتك على ماخذ كلام المص انبهك على انه جعل المرتجل من قسم المستعمل فيما وضع له ولذا افاد جعل صاحب التنقيح اياه من قسم المستعمل فى غير ما وضع له **قوله** ويدخل فيه المنقول ايضاً واعلم ان المرتجل فى المعنى الثانى حقيقة والمنقول فيه حقيقة من جهة مجاز من جهة والتقسيم مبنى على تمايز الاقسام بالحيثية

وانما قيد الاستعمال بالصحيح احترازاً عن الغلط مثل استعمال لفظ الارض فى السماء من غير قصد الى وضع جديد

هذا

والاعتبار فالمنقول ما غلب في غير ما وضع له بحيث يفهم بلا قرينة مع
مع وجود العلاقة بينه وبين وضع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة
بينه وبين الموضع له ينسب الى الناقل لان وصف المنقولية انما حصل
من جهته فيقال منقول شرعي وعرفي واصطلاحي فالمعنى الثاني ان لم
يكن من افراد المعنى الاول فاللفظ حقيقة في المعنى الاول مجاز في المعنى
الثاني من جهة الوضع الاول ومجاز في المعنى الاول حقيقة في المعنى الثاني
من جهة الوضع الثاني وينسب حقيقة ومجازه الى ما يكون المعنى المستعمل
فيه موضوعاً له او غير موضوع له باعتباره وباعتبار انقسام كل من
وضعيه الى لغوي وشرعي وعرفي واصطلاحي ينقسم الى ستة عشر
قسماً حاصلة من ضرب الاربعة من الوضع الاول في الاربعة من الوضع
الثاني الا ان بعض الاقسام مما لا تحقق له في الوجود كالمنقول اللغوي
من معنى عرفي واصطلاحي وكالمنقول اللغوي من اللغوي والشرعي
من الشرعي والاصطلاحي من الاصطلاحي والعرفي من العرفي وبالجملة
المنقول الشرعي او العرفي او الاصطلاحي من اللغوي شايع لا شك
في ثبوته بخلاف البواقي بل اللغة اصل والنقل طار عليه حتى لا يقال منقول
لغوي وان كان المعنى الثاني من افراد المعنى الاول فاطلاق اللفظ على
ما هو من افراد المعنى الثاني اعني المقيد ان كان باعتبار انه من افراد
المعنى الاول اعني المطلق فاللفظ حقيقة من جهة الوضع الاول مجاز من
جهة الوضع الثاني وان كان باعتبار انه من افراد المعنى الثاني فحقيقة من جهة
الوضع الثاني مجاز من جهة الوضع الاول **قوله** وحكمها ثبوته مطلقاً يعني
وجود ما وضعت له خاصاً كان او عاماً امراً كان او نهياً كقوله تعالى
يا ايها الذين آمنوا اركعوا وقوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الاية
فان كل واحد من النصين خاص في المأمور به والمنهي عنه عام في المأمور
والمنهي بلا خلاف **قوله** وحكمها ايضاً امتناع نفيها يعني ان الحقيقة لا تسقط
عن المسمى ما دام باقيا فلا يقال للهيكل المخصوص ليس باسد وصح ان يقال
للشجاع ليس باسد هذا بيان خاصية الحقيقة والمجاز وعلامتهما لا يقال
لو توقف كونه حقيقة ومجازاً على عدم صحة النفي وصحته لزم الدور لان

كالصلوة حقيقة في الدعاء ومجاز في الاركان المخصوصة لغة وبالعكس شرعاً

كالدابة لذي الاربع خاصة وهي في الاصل لما يدب على الارض

فلفظ الدابة في العرف ان كان من حيث انه من افراد ما يدب على الارض فحقيقة لغة مجاز عرفاً وان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع فحقيقة عرفاً ... فلفظ الدابة في الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار ... مجاز باعتبار ... بحسب العرف

لان اللفظ الموضوع في اللغة للمطلق ... مخصوص م

معرفة صحة النفي وعدمه موقوفة على كونه حقيقة او مجازاً لانا نقول المراد
من صحة النفي وعدمه في مجاري استعمالاتهم وعدم وجدانه فيها كذا في البيان
وفيه بعد لان الوجدان لو صلح علامة للمجاز فعدم الوجدان لا يصلح علامة
للحقيقة اذ عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود بل المعتبر من العلامات
تبادر مدلوله الى اللفظ عند الاطلاق بلا قرينة والتبادر مع القرينة وانما
قلنا ما دام باقياً لانه اذا كان المسمى مهجوراً ترك الناس العمل به سواء كان
الهجران بالعادة او بالتعذر فانها يجوز ان تسقط عنه **وقوله** فلا يقال للاب
انه ليس باب بيانه ان الاب للوالد حقيقة يستحق اطلاقه عليه ولا يجوز نفيه
بحال فمن نفاه عنه كان مخطئاً لانه ابطال للوضع واما اذا نفاه عن الجد فلا
يكون مخطئاً لما ان الحقيقة موضوع له اللفظ والمجاز مستعار وهذا اولى
مما ذهب اليه بعض الاصوليين فانهم جعلوا صحة النفي دليل المجاز وليس
بصحيح لاستلزامه الدور لان صحة النفي تستلزم سبق العلم بالمجاز فانه
ما لم يعلم انه مجاز لا يصح نفيه والعلم بالمجاز مسبوق بصحة النفي فيلزم سبق
كل واحد منهما على الاخر فيدور كذا في التقرير قال فخر الاسلام ولا ينال
الحقيقة الا بالسماع ولا تسقط عن المسمى ابداً والمجاز ينال بالتأمل في
طريقه ليعتبر به ويحتذى بمثاله ومثال المجاز من الحقيقة مثال القياس
من النص يعني لا يعرف كون اللفظ حقيقة الا بالسماع من اهل الوضع ولا
تسقط عن المسمى ابداً فلا يقال للهيكل المخصوص انه ليس باسد بخلاف
المجاز فانه لا يفتقر في استعماله في كل فرد من معناه المجازي الى السماع وصح
نفيه بان يقال للرجل الشجاع ليس باسد ويجعل المجاز مقتديا بمثاله وهو
الحقيقة اي ينظر في الحقيقة الى ما هو مخصوص مشهور فيها ثم اذا ما هو نظير
لتلك الحقيقة في ذلك الوصف احتذى به فاطلق عليه اسم تلك الحقيقة
ومثال المجاز من الحقيقة مثال القياس من النص يعني كما ان النص لا يعرف
الا بالسماع ولكن يمكن ان يوقف على حكم الفرع من غير توقيف بشارك
طريقه وهو التأمل في النص لاستخراج الوصف المؤثر فاذا وجد ذلك
في الفرع تعدى اليه كذلك الحقيقة لا يمكن ان تثبت في محل الا بالسماع
ولكن المجاز يمكن ان يثبت في محل بالتأمل في طريقه من غير سماع وهو

وجدانه م

وجدم

التامل في محل الحقيقة لاستخراج المعنى اللازم له المشهور فاذا وجد في محل اخر يجوز ان يستعار اللفظ له فيصح مجازا من كل متكلم كما يصح القياس من كل مجتهد كذا في البيان قوله وحكمها ايضا رجحانها على المجاز بتعارض الحقيقة والمجاز بان يكون في كلمة واحدة جهة الحقيقة والمجاز وبان يكون في كلام كلمة هي حقيقة وفي كلام اخر كلمة اخرى هي مجاز والاول هو المراد قال فخر الاسلام واما في الحكم فهما سواء الا عند التعارض فان الحقيقة اولى منه يعني ان الحقيقة والمجاز في ايجاب العمل واثباته سواء الا عند التعارض بان تعارض في كلام واحد جهة الحقيقة وجهة المجاز فحمله على الحقيقة اولى لان العارض لا يعارض الاصل ويحتمل ان يكون معناه اذا تعارض كلمة هي حقيقة واخرى هي مجاز كانت الحقيقة اولى قال صاحب الكشف كذا رايت في بعض نسخ الاصول ولكن ما وجدته في كتب اصحابنا صريحا او حمل كلام فخر الاسلام على الاول اولى يؤيده ما ذكر في التقويم ان المجاز احد نوعي الكلام فله العموم والاحكام ما للحقيقة الا ان المطلق من الكلام الحقيقة حتى يقوم الدليل على مجازه لان الحقيقة اصل والمجاز طار كذا في البيان قوله فالمجاز اقرب فيحمل عليه وذلك لنوعين من الترجيح الاول مفاسد الاشتراك فمنها ان يخل بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف اذ يحمل مع قرينة عليه و بدونها على الحقيقة ومنها انه يؤدي الى مستبعد من ضد او نقيض اذا حمل على غير المراد مثل لا تطلق في القرء والمراد الحيض فيفهم منه الطهر فيفهم جواز التطليق في الحيض وهو نقيض المراد او وجوبه وهو ضد المراد ومنها انه يحتاج الى قرينتين بحسب معنييه بخلاف المجاز فانه يكفي فيه قرينة واحدة الثاني فوائد المجاز فمنها ان المجاز اغلب من الاشتراك بالاستقراء والمظنون الحاق الفرد بالاعم الاغلب ومنها انه قد يكون اغلب فان قولك اشتعل الراس شيبا ابلغ من قولك شبت ومنها انه قد يكون اوفق اما للطبع لثقل في الحقيقة كالخنفقيق للداهية او لعذوبته في المجاز كالروضة للمقبرة واما للمقام لزيادة بيان كالاسد للشجاع لكونه بمنزلة دعوى الشيء ببينة او تعظيم كالشمس للشريف او اهانة يقتضيه الحال كالكلب للخسيس ومنها انه يتوصل به الى انواع البديع السجع نحو حمار ثرثار اذا وقعا في او اخر

اى معنى قوله الا عند التعارض

مفاسد الاشتراك وفوائد المجاز

اى الاجوان المراد من قوله لا تطلق

لان الوجوب ضد الحرمة المفهوم من النهى

القرائن المقابلة نحو قول الشاعر لا تعجبي يا سلم من رجل ضحك المشيب برأسه فبكى المجانسة مثل سبع سباع ولو قلت شجعان لم تكن وقد عورض ترجيح المجاز بالنوعين بترجيح الاشتراك بنوعين مثلهما فوائد الاشتراك لا توجد في المجاز ومفاسد المجاز لا توجد في الاشتراك الاول فوائد الاشتراك فمنها اطراده فلا يضطرب والمجاز قد لا يطرد ومنها الاشتقاق من المشترك بالمعنيين مثل اقررت حاضت وطهرت فيتسع الكلام بخلاف المجاز فانه لا يشتق منه كالامر بمعنى الطلب يشتق منه الامر والمامور ونحوهما بخلاف الامر بمعنى الفعل مجازا ومنها صحة المجاز فيهما فتكثر الفائدة المطلوبة في المجاز الثاني خلو الاشتراك عن مفاسد في المجاز فمنها انه مستغن عن العلاقة بل يكفي فيه الوضعان والمجاز يجب فيه الوضعان وضع للمعنى الحقيقي ووضع للمعنى المجازي بالشخص عند من لا يكتفي بالعلاقة وبالنوع عند من يكتفي والعلاقة والاول مقدماته اكثر وقوعا ومنها انه مستغن عن الحقيقة اذ كل معنى من معنييه مستقل بالوضع له ابتداء والاصل اولى بالاثبات ومنها انه مستغن عن مخالفة الظاهر لانه ليس ظاهرا في معنييه والمجاز الحقيقة وهي الظاهر ومنها انه سالم عن الغلط عند عدم القرينة والمجاز مؤد الى الغلط عند عدم القرينة وهو حمله على غير مراده قال الشيخ ابن الحاجب الحق ان الاغلب لا يقابله شيء مما ذكر من وجوه ترجيح الاشتراك لان ذلك كله انما يعتبر لانه مظنة الغلبة ولا عبرة بالمظنة مع تحقق انتفاء المئنة وتحقق المئنة لا يضره عدم المظنة فالراجح اذا هو المجاز هذا كلامه يعني ان الغرض من ذكر وجوه الترجيح هو ان الحمل على ما يشتمل عليها اولى لكونه مظنة للغلبة و الكثرة في الكلام فعند تحقق انتفاء الغلبة والكثرة لا عبرة بكون الشيء من مظان الغلبة وعند تحقق الغلبة لا باس بعدم كونه من المظان ففي المشترك قد علم عدم الغلبة فلا يفيده اشتماله على ما هو من مظان الغلبة وفي المجاز قد تحققت الغلبة فلا يضره الخلو عما هو من مظانها قوله وهو مفعل بمعنى فاعل من جاز المكان يجوزه اذا تعداه كالمولى بمعنى الوالي سمي به لانه متعد عن محل الحقيقة الى محل المجاز وقيل هو من قولهم جعلت كذا مجازا الى حاجتي اي طريقا فان المجاز طريق الى تصور معناه وقال المحقق في شرح المختصر المجاز في اللغة الانتقال مصدرا بمعنى الجواز او موضع الانتقال اسما للمكان منه

وقيل ان لفظ المجاز مجاز من وجهين الاول انه من الجواز بمعنى العبور وهو حقيقة فى الاجسام واللفظ عرض يمتنع عليه الانتقال من محل الى اخر الثانى ان ارادة معنى الفاعل الذى هو جائز من المفعل مصدرًا او اسم مكان مجاز قوله ولابد ههنا يعنى فى تعريف المجاز وفى تعريف الحقيقة ايضا دفعًا لما يرد انه لابد فى التعريفين من تقييد الوضع باصطلاح به التخاطب احترازًا عن انتقاضهما منعًا وجمعًا فان لفظ الصلوة فى الشرع مجاز فى الدعاء مع انه مستعمل فيما وضع له فى الجملة وحقيقة فى الاركان المخصوصة مع انه مستعمل فى غير ما وضع له فى الجملة بل لفظ الدابة فى الفرس من حيث انه من افراد ذوات الاربع مجاز لغة مع كونه مستعملًا فيما هو من افراد الموضوع له ومن حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملًا فى غير ما وضع له فى الجملة اعنى العرف وتقرير الدفع ظاهر من النص قوله يدب على الارض بكسر الدال على وزن يفر قوله لعلاقة بينهما المجاز لابد فيه من العلاقة بينه وبين الحقيقة والا فهو وضع جديد او غير مفيد لانه ان عين بازاء المعنى المجازى فوضع جديد والا فلا يفهم منه لعدم التعلق فلا دلالة وهى اعنى العلاقة الاتصال بين المعنى المستعمل فيه والمعنى الموضوع له اى التعلق للمعنى المجازى بالمعنى الحقيقى اعم من ان يكون اتصالًا وانضمامًا بين الذاتين او غيره كذا حقق العلامة التفتازانى فى حواشى شرح المختصر قوله ويعتبر السماع فى نوعها لا شخصها بعد الاتفاق على وجوب العلاقة فى المجاز هل يشترط فى احاد المجازات ان تنقل باعيانها عن اهل اللغة ام لا بل يكتفى بالعلاقة فقد اختلف فيه والمختار انه لا يشترط لانه لو كان نقليًا لتوقف اهل العربية فى التجوز على نقل ضرورة ومن تتبع احوالهم وتفاصيل نظمهم ونثرهم علم انهم لا يتوقفون بل يعدون اختراع احاد المجازات من كمال البلاغة واستدل عليه بانه لو كان المجاز نقليًا لما افتقر الى النظر فى العلاقة واللازم باطل اما الملازمة فلان النقل دون العلاقة مستقل بتصحيحه والعلاقة دونه لا تصحح فاستوى فى الحالين وجودها وعدمها فلا معنى للنظر فيها واما انتفاء اللازم فلاطباق اهل العربية على افتقاره اليه واجيب بان النظر للواضع (اى النظر فى العلاقة سهو) وان سلم فلا اطلاع

(النقل دون العلاقة والعلاقة دون النقل اذ لم يوجب علم التصحيح فى الاول ولم يوجب وجدها التصحيح فى الثانى فمعنى لاوقفى النقل بعلم التصحيح سواء وجدت العلاقة او عدمت وفى الثانى عدم النقل لا يصحح سواء وجدت العلاقة او عدمت)

على الحكم وتقرير الجواب ان اللازم من اشتراط النقل فى احاد المجازات هو استغناء المتجوز فى تجوزه اى تكلمه بالمجاز واستعماله اللفظ فى غير ما وضع له عن النظر فى العلاقة لا استغناء الواضع فى وضعه ولا المتجوز فى اغراض اخر له وقد ادعى المستدل اجماع اهل العربية على انتفاء هذا اللازم فمنع المجيب ولا اجماعهم على افتقار المتجوز فضلا عن ان يكون فى تجوزه وانما الاجماع على افتقار الواضع فى وضعه وبعد تسليم الاجماع على افتقار المتجوز (منع اجماعهم على افتقاره فى تجوزه) بل فى اغراض اخر له وثبوت الافتقار فى الجملة انما ينافى عدم الافتقار اصلا لا عدم الافتقار فى التجوز على ما هو اللازم قوله وتمسك المخالف اولًا بانه لو لم يشترط النقل فى الاحاد حتى جاز التجوز لمجرد وجود العلاقة لجاز اطلاق نخلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة وابن للاب واب للابن للسببية والمسببية وهما نوعان من المجاورة كذا قال المحقق فى شرح المختصر يعنى يلزم ان يجوز اطلاق ابن للاب اطلاقًا للمسبب على السبب واب للابن اطلاقًا للسبب على المسبب فكل منهما نوع اخر لكنهما داخلان تحت المجاورة من قبيل التلازم فى الوجود والشبكة للصيد نوع اخر منها من قبيل كونهما فى حيزين متقاربين واجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة لا لوقوع الاستعمال وتخلف الصحة عنها لا يقدح فى اقتضاء الصحة فانه ربما يكون لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزءًا من المقتضى حتى ينتفى المقتضى بانتفاء المانع والتخلف لمانع عن المقتضى جائز وثانيا بانه لو جاز التجوز بلا نقل لكان قياسًا او اختراعًا وهما باطلان اما اللزوم احدهما فلانه اثبات ما لم يصرح به فان كان لجامع مشترك بينه وبين ما صرح به مستلزم للحكم فهو القياس والا فهو اثبات ما لم يثبت من العرب لا هو ولا ما يستلزمه وهو الاختراع واما بطلانهما فالقياس فى اللغة اثبات اللغة بالمحتمل وهو غير جائز اما الاولى فلانه يحتمل التصريح من الواضع بمنعه كما يحتمل باعتباره فعند السكوت عنهما يبقى على الاحتمال واما الثانية فلانه بمجرد احتمال وضع اللفظ للمعنى لا يصح الحكم بالوضع فانه تحكم باطل والاختراع ظاهر واجيب بالتزام انه اذا لم يكن بجامع يستلزمه يكون اختراعًا وانما يكون اختراعًا لو لم يعلم الوضع باستقراء ان العلاقة مصححة كما فى رفع الفاعل ونصب المفعول فانه بالوضع قطعًا ولا يجب النقل فى واحد بل قد علم علمًا كليًا بالاستقراء والحاصل انه لا يكون قياسًا ولا اختراعًا

(اى تمسك المخالف ثانيا)

(اى عن المنع والاعتبار)

(لانه ليس من لغة العرب وكلامنا فيها)

(واحد)

بل وجه صحة الاستعمال عرف بالاستقراء فالحصر تم قوله منحصرة فى ثمانية
وقد عرفت انه لابد فى المجاز من العلاقة وهى الاتصال بين المعنى المستعمل
فيه والمعنى الموضوع له والعمدة فيها الاستقراء ولما كان انواع العلاقات كثيرة
يرتقى ماذكروه الى خمسة وعشرين وقد حصرها صاحب التنقيح فى تسعة الكون
والاول والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية والوصفية
والشيخ ابن الحاجب فى خمسة الاشتراك فى شكل والاشتراك فى صفة والكون
والاول والمجاورة والامام فخر الاسلام ومن تبعه فى الاتصال صورة او معنى
والمحققون فى ثمانية على ماذكره المص حاول بيان انحصارها فى ثمانية بحيث
يتناول جميع ماذكروه من الاقسام واعلم ان الاستعارة عند ارباب الاصول
ترادف المجاز لان كلا منهما عبارة عن استعمال اللفظ فى غير موضوعه لمناسبة
بخلاف اهل البيان قوله اومشاكلة هى فى اللغة المشابهة وفسرها صاحب
المفتاح بان يذكر الشئ بلفظ غيره لوقوعه فى صحبة ذلك الغير سواء كان
بينهما شئ من انواع العلاقات المعتبرة فى المجاز كاطلاق السيئة على جزاء السيئة
عنها المرتب عليها اولا كاطلاق الطبخ على الخياطة قال العلامة التفتازانى فى
شرح المفتاح ومن ههنا اشكال المشاكلة بانها ليست بحقيقة وهو ظاهر
ولا مجاز لعدم العلاقة ولا مخلص سوى التزام قسم ثالث فى الاستعمال
الصحيح بان يجعل نفس الوقوع فى الصحبة مصححا لاستعمال ذلك المصاحب
عليه او القول بان هذا نوع من العلاقة فيكون مجازا هذا كلامه واعترض
المولى الحفيد على جده السعيد بان المصاحبة فى الذكر بعد استعمال اللفظ
والعلاقة يجب ان تكون متقدمة لتلاحظ ويستعمل لاجلها بل العلاقة هى
المجاورة فى الخيال كما قيل ولاخفاء انه لايلزم فى صورة المشاكلة المقارنة
الخيالية الاعند استعمال اللفظ فقط ومجرد ذلك لايصلح للعلاقة قوله فعلى
الاول ان تقدم اعلم ان المعتبر فى المجاز باعتبار ماكان حصول المعنى الحقيقى
للمسمى المجازى فى الزمان السابق على حال اعتبار الحكم اى زمان وقوع النسبة
وفى المجاز باعتبار مايؤول اليه حصوله له فى الزمان اللاحق ويمتنع فى المجاز
باعتبار ماكان والمجاز باعتبار مايؤول اليه حصول المعنى الحقيقى للمسمى المجازى
فى زمان اعتبار الحكم والا لكان المسمى من افراد الموضوع له فيكون اللفظ فيه

حينئذ

حقيقة لامجازا والتقدير بخلافه ويلزم من هذا امتناع حصوله له فى جميع
الازمان وهو ظاهر ولايمتنع حصوله له فى حال الحكم اى زمان ايقاع النسبة
فى التكلم بالجملة للقطع بان الاسم فى مثل قتلت قتيلا وعصرت خمرا مجاز
وان صار المسمى فى زمان الاخبار قتيلا وخمرا حقيقة وكذا فى مثل اتوا اليتامى اموالهم
وقت البلوغ هو مجاز وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر بخلاف قولنا اكرم الرجل
الذى خلفه ابوه يتيما ولاتشرب العصير اذا صار خمرا فانه حقيقة لكونه يتيما عند التخليف
وخمرا عند المصير كذا فى التلويح قال المحقق الشريف ان قولك هذا القتيل قتلته امس
حقيقة وهذه الخمر عصرتها فى السنة الماضية كذلك مع امتناع الحصول فى زمان
وقوع النسبة فلايكون الامتناع فى ذلك الزمان ضابطا لا للحقيقة ولا المجاز نعم يجوز
ان يكون شرطا للمجاز بحسب الكون او الاول ورد بان قولك قتلت هذا الحى امس مجاز
بحسب الكون مع حصول المعنى الحقيقى وهو الحيوة للمسمى المشار اليه حال اعتبار
الحكم وهو القتل على ماذكره الشريف فى مواضع واعترض به على قولهم بوجوب
امتناع حصول المعنى الحقيقى للمسمى فى المجاز فكيف يجوز ان يجعل الامتناع
المذكور شرطا للمجازين هذا ويمكن ان يدفع الاعتراض المذكور عن قولهم بان
المجاز فى المثال المذكور باعتبار الحكم المدلول عليه باسم الاشارة والمعنى الحقيقى وهو
الحيوة غير حاصل للمشار اليه فى زمان اعتبار هذا الحكم اعنى الاشارة قوله والا
اى وان لم يكن حاصلا له بالقوة فان لم يكن بينهما لزوم واتصال فى العقل بوجه
ما اه ولايخفى ان ماذكره ضبط لاحصر قوله اى ذكرا حسنا واللسان اسم لالة
الذكر قوله على قصد التشبيه شفة الانسان بمشفر الابل فى الغلظ وان يكون مجازا
مرسلا من غير قصد الى التشبيه وبالجملة اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد
يجوز ان يكون استعارة وان يكون مجازا مرسلا باعتبارين قوله كذلك يجوز فى
الاسماء الشرعية قال القاانى لاخلاف بين الفقهاء ان الاستعارة تجوز فى
المعانى الشرعية لان الاتصال الذى هو طريق الاستعارة يتحقق فى المشروع
صورة ومعنى كما يتحقق فى المحسوس وجوازها يتوقف على وجود الطريق لا
على التوقيف قوله بالاتصال فى المعنى المشروع كيف شرع قيل كلمة كيف فى موضع
الحال من ضمير شرع قدم عليه لاقتضائه الصدارة وان انسلخ عنه معنى الاستفهام
فى مثل هذا المقام وشرع صفة للمعنى المشروع فيه لان اللام فيه العهد الذهنى

فهو فی حکم النکرة والظاهر ان فی قوله المشروع حذفا وایصالا ای المشروع له والمعنی کالاتصال فی المعنی المشروع له الذی شرع مکیفا بکیفیة مخصوصة قوله فان الهبة وضعت لملک الرقبة اللام لام الاجل والغایة لاصلة للوضع ولذا فسر صاحب التلویح کلام صاحب التنقیح بقوله انها یعنی الهبة عقد موضوع فی الشرع لاجل حصول ملک الرقبة وکذا اللام فی قوله والنکاح لملک الرقبة لام الاجل ای وضع النکاح لاجل ملک المتعة وملک الرقبة سبب لملک المتعة فاطلق ما وضع لما یترتب علیه السبب وهو عقد الهبة علی ما یترتب علیه المسبب وهو عقد النکاح فینعقد بلفظ الهبة عندنا نکاح غیر الرسول علیه السلام کنکاحه علیه السلام اذا کانت المنکوحة حرة حتی لو کانت امة تثبت الهبة فیتفرع علیها احکام الهبة لا احکام النکاح ویشترط فی انعقاد النکاح بلفظ الهبة ان یطلب الزوج منها النکاح واما النیة فقد قیل انها شرط فی انعقاد النکاح بلفظ الهبة وفی التلویح لا حاجة الی النیة لان المحل متعین لهذا المجاز لنبوه عن قبول الحقیقة بخلاف الطلاق بالفاظ العتق بان قال لامرأته حررتک او اعتقتک او انت حرة ناویا الطلاق فان المحل صالحة لحقیقة الوصف بالحریة بان یخبر بها عن حریتها مثلا فیحتاج الی نیة لیتعین المجاز کذا فی الکشف قال شارح المغنی لقائل ان یقول البیع والهبة والتملیک سببا لملک المتعة الذی یثبت بالنکاح وکذا العتق لیس سببا لزوال ملک المتعة الذی یزول بالطلاق فلم یوجد الاتصال باعتبار السببیة فی جمیع ذلک فینبغی ان لا یصح الاستعارة فیه لاجل هذا المعنی وقد صرحوا بالجواز لاجله واجیب بان الشرط فی جواز الاستعارة الافتقار الی ما یصلح علة للحکم لان الحکم قبل وجوده یفتقر الی جمیع العلل علی وجه البدل قوله وعند الشافعی لا ینعقد یعنی لا ینعقد النکاح بلفظ الهبة وهذا معنی انعقاده به عنده من خواص النبی صلی الله علیه وسلم لقوله تعالی خالصة لک وجه الاحتجاج ان اللفظ تابع للمعنی وقد خص النبی علیه السلام بالمعنی فیختص باللفظ فالجواب بان الخلوص لیس فی اللفظ بل فی الحکم وهو عدم وجوب المهر او عدم حل نکاحها للغیر خارج عن سنن الصواب والله اعلم بالصواب قوله الا بلفظ النکاح والتزویج یعنی ینعقد النکاح عند الشافعی بلفظ النکاح والتزویج لا بغیرهما لقوله تعالی خالصة لک وفیه نظر

اذلا

وهو قوله فان الهبة وضعت لملک الرقبة

لیس ثم

اذ لا دلالة فی هذه الایة الکریمة علی عدم الانعقاد بغیرهما قوله ووجوب النفقة والمهر فیه بحث لان الکلام فی المصالح المشترکة علی ما یشعر به کلام صاحب التنقیح والمهر لیس من المصالح المشترکة قوله وحرمة المصاهرة لا یقال لا تثبت حرمة المصاهرة فیما اذا طلق الرجل امرأته قبل الدخول بها فی حق بنتها حتی حل له نکاحها لانا نقول عدم ثبوتها فی الصورة المذکورة لا یقدح فی کونها غرضا من شرعیة النکاح قوله لکونه منبأ عن الضم والاتحاد بینهما بمصالح المعیشة وعن الازدواج والتلفیق علی وجه الاتحاد لزوجی الخف ومصراعی الباب وبهذا تبین ان قوله والتلفیق عطف علی الضم قوله قلنا دلالة قوله تعالی خالصة لک علی ان انعقاد النکاح بلا عوض بلفظ الهبة مخصوص به علیه السلام ولا نزاع فیه انما الکلام فی انعقاد النکاح بعوض باللفظ المذکور فی حق الامة والنص ساکت عنه فبقی دلیلنا سالما عن معارض قوله فالمراد اما الخلوص فی الحکم قال صاحب التنقیح الخلوص لا فی اللفظ فان المجاز لا یختص بحضرة الرسالة ای صحة النکاح بلفظ الهبة مع عدم المهر مخصوصة بک واما فی غیر النبی علیه السلام فالمهر واجب وایضا یحتمل ان یکون المراد والله اعلم انا احللنا لک ازواجک حال کونها خالصة لک ای لا تحل ازواج النبی علیه السلام لاحد غیره کما قال الله تعالی وازواجه امهاتهم قوله وانما هی ثمرات یعنی تلک المصالح ثمرات وفروع وبنی النکاح للملک للزوج علی الزوجة ولذلک لزم المهر علیه عوضا عن ملک النکاح وکان الطلاق فی یده خاصة فانه لو کان وضعه لامر مشترک بینهما لما وجب المهر علیه ولما اختص الطلاق بجانبه واذا صح بلفظین النکاح والتزویج لا بد لان علی الملک لغة فلان یصح بما یدل علیه اولی ولما اتجه ان یقال اذا لم یکن فی لفظی النکاح والتزوج دلالة علی الملک لغة فینبغی ان لا یصح النکاح بهما دفعه بان انما یصح بهما لان الشرع نقلهما الی هذا العقد فصارا بمنزلة العلمین له والواجب فی المنقول الشرعی رعایة المعنی اللغوی لا الاقتصار علیه حتی لا یصح اعتبار الدلالة علی الملک فی معناه الشرعی قوله واما البیع فانه مثل الهبة یعنی ینعقد النکاح بلفظ البیع وفیه بحث لان امکان المعنی الحقیقی شرط عندهما وبیع الحر لا یصح بحال وقد یجاب بان المرتدة یجوز سبیها فیصح البیع فکان الحر مما یصح بیعه بهذا الاعتبار قوله واعلم ان هذا الاعتبار اه اشارة الی ما ذکره صاحب التنقیح

ای الحکم

ای لفظی

من ان النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق بلفظ العتق والاجارة بلفظ
البيع الحق ان جميع ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق اسم السبب على المسبب
لان الهبة ليست سببا لملك المتعة الذى يثبت بالنكاح بل اطلاق اللفظ
على مباين معناه للاشتراك بينهما فى اللازم وهو الاستعارة يعنى ان ماذكره
من اطلاق اسم السبب على المسبب انما يصح فى البيع والملك لان الملك
مسبب عنه ثابت به ولا يصح فى غيره لانه ليس البيع والهبة سببين
لملك المتعة الثابت بالنكاح لاختصاصه بثبوت ملك الطلاق والايلاء
والظهار ولا الاعتاق سببا لا لازالة الملك الثابتة بالطلاق لاختصاصها
بقبول الرجعة او بينونة لا تحتمل الملك بالنكاح الا بعد التحليل ولا البيع
سببا لملك المنفعة الثابت بالاجارة لاختصاصه بالخلو عن ملك الرقبة
واسم السبب انما يطلق مجازا على ما هو مسبب عنه فالحق ان هذه الاطلاقات
من قبيل الاستعارة وهى اطلاق اسم الاحد المتباينين على الاخر لاشتراكهما
فى لازم مشهور هو فى احدهما اقوى واعرف كاطلاق الاسد على الرجل
الشجاع فههنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان فى
اثبات الملك وهو فى البيع اقوى لعدم احتمال الرجوع بدون رضى المشترى
وهكذا حكم الطلاق والعتاق يعنى انهما امران متباينان يشتركان فى ازالة
الملك وهى فى العتاق اقوى لانه قد يكون فيه ازالة ملك الرقبة والمتعة معا
وليس فى الطلاق الا ازالة ملك المتعة فقط وكذا الاجارة والبيع عقدان
مخصوصان متباينان يشتركان فى اثبات ملك المنفعة واباحتها وهو فى
البيع اقوى فاستعير اسم احدهما للاخر ولم يجز العكس لان الاستعارة
انما تجرى من طرف واحد لئلا تفوت المبالغة المطلوبة من الاستعارة قوله
جاز استعمال اسم كل منهما فى الاخر مجازا والا جاز استعمال اسم الاصل فى
الفرع دون العكس قوله ثم ان كانت الاصالة قال فى التنقيح واذا عرفت
ان مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على اللازم والملزوم اصل واللازم
فرع فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجرى المجاز من الطرفين
كالعلة مع المعلول الذى هو علة غائية لها وكالجزء مع الكل فان الجزء
تبع للكل والكل محتاج الى الجزء وكالمحل فانه اصل بالنسبة الى الحال وايضا

على العكس اذا كان المقصود هو الحال قوله ومن المشهور المقرر اشارة الى
ماذكره صاحب التلويح من ان المراد كون المعنى الوضعى بحيث ينتقل منه الذهن
الى المعنى المجازى فى الجملة ولا يشترط اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك فى التصور
كالبصير يطلق على الاعمى مع انه لا يلزم من تصور الاعمى بل بالعكس لكن قد ينتقل
الذهن منه الى الاعمى باعتبار المقابلة ويرد عليه انه انما يلزم من تصور الاعمى
تصور البصر لا تصور البصير ويمكن ان يقال مفهوم العمى عدم البصر عما من شانه
ان يكون بصيرا فيلزمه تصور البصير ايضا قوله والغاية وان كانت معلولة واعلم
ان الغاية ان اريد بها تصورها فهو مقدم على المعلول وان اريد وجودها فهو مؤخر
عن المعلول وهذا معنى قولهم اول الفكر اخر العمل قوله فيجوز استعمال احدهما
فى الاخر مجازا ولذا قلنا فيمن قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصفه وباعه
ثم اشترى النصف الاخر لنفسه يعتق عليه هذا النصف ولو قال ان ملكت والمسئلة
بحالها لا يعتق حتى يجتمع الكل فى ملكه وهذا استحسان والقياس فيه ان يعتق
النصف لان الشرط ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد حصل فيعتق
هذا النصف كما فى فصل الشراء والفرق على وجه الاستحسان بالعرف فان المقصود
من مثل هذا الكلام فى العرف الاستغناء بملك العبد وحصول الاستغناء انما يكون
بصفة الاجتماع بان ملكه مجتمعا واذا ملكه متفرقا لم يوجد الشرط فلا يعتق
واما الملك فليس بلازم للشراء حتى يتحقق الشراء من الوكيل مع ان الملك
لا يثبت له بل يثبت لموكله فكيف يلزمه الغناء فلا يكون المقصود منه حصول
الاستغناء بملك العبد بل المقصود منه حصول الشراء باى وجه كان متفرقا
او مجتمعا وقد وجد الشرط فيعتق ما يملكه كذا فى شرح المغنى وحاصله ان الملك
المطلق يقع على الكامل ذاتا وذلك بصفة الاجتماع والمطلق قد يتقيد بالدلالة
كنقد البلد فيتقيد ههنا بصفة الاجتماع وان صفة المالكية لا تبقى بعد الزوال
الا يرى ان الانسان قد يقول ما ملكت مائتى درهم قط ولعله قد ملك اكثر
من الف درهم متفرقا فى عمره واما صفة كونه مشتريا فلا يزول بعد زوال الملك
لان كونه مشتريا لا يتوقف على الملك لما عرفت ولهذا لو قال ان اشتريت عبدا
فامرأته كذا فاشتراه لغيره يحنث فى يمينه فاذا اشترى الباقى بعد بيع النصف
فقد وجد الشرط وهو شراء العبد فيحنث الان ينوى شراء عبد كامل فيدين

البصير تصور

وهو قوله ان ملكت عبدا فهو حر

فى الوكيل

فيما بينه وبين الله تعالى ولا يصدق قضاء لانه نوى التخصيص فيما فيه تخفيف
حكى عن الشيخ ابى بكر الاسكاف انه كان اماما ببلخ وله بواب يقال له اسحق
فاذا اراد تفهيم هذه المسئلة لاصحابه يدعوه ويقول له هل اشتريت بمائة
درهم فيقول نعم بل بالوف ثم يقول هل ملكت مائتى درهم فيقول والله ما
ملكتها قط ثم كان يقول لاصحابه كم ترون انه ملك من الدراهم فى عمره متفرقة
وانفق على نفسه فثبت ان المراد بمثله المجتمع فى الملك دون المتفرق عرفا
وهذه المسئلة تسمى اسحاقية قوله فقال عنيت اى اردت بالملك الشراء
حتى لا يشترط الاجتماع فيعتق صدق ديانة وقضاء لانه استعارة الحكم
لعلته فيجوز وفيه تغليظ عليه فيصدق قضاء ايضا لعدم التهمة وان
قال عنيت بالشراء الملك حتى يشترط الاجتماع فيه ولا يعتق صدق
ديانة لانه استعارة العلة لحكمها ولكن لا يصدق قضاء لانه نوى ما فيه
تخفيف عليه فلا يقبل قوله للتهمة فصار كانه رجع عن الاقرار بالعتق
وهو لا يصح لهذا لا لعدم الاستعارة لانها صحيحة لوجود المجوز والمراد
من قولهم انه يصدق ديانة انه اذا استفتى فقيها اجابه على ما نوى ولكن
القاضى يحكم بموجب كلامه اذا رفع اليه الامر ولا يلتفت الى نيته اذا كان
فيما نوى تخفيف عليه كما لو استفتى واحد عن فقيه ان لفلان على الف درهم
وقد قضيته هل برئت ذمتى منها فانه يفتيه بالبراءة ولو سمع القاضى
ذلك منه قضى عليه بالدين الا ان يقيم البينة على الايفاء قال شارح المغنى
لقائل ان يقول قوله ان ملكت موضوع لمطلق الملك غير مقيد بالملك
الذى هو معلول الشراء فلا يكون الشراء علة له بل هو علة للملك الذى
يثبت به دون مطلق الملك والشراء اتصال بالعلية والمعلولية فكيف يصح
ايراده تمثيلا مع ان المطلق لا دلالة له على المقيد فكان ينبغى ان لا تصح
الاستعارة بينهما وقيل الفرق بناء على ان اطلاق الصفات المشتقة كاسم
الفاعل والمفعول والصفة المشبهة على الموصوف فى حال قيامها به بطريق
الحقيقة اما بعد زوالها عنه فمجاز لغوى لكن فى بعض الصور صار هذا
المجاز حقيقة عرفية ولفظ المشترى من هذا القبيل فانه بعد الفراغ من
الشراء يسمى مشتريا عرفا فصار منقولا عرفيا اما لفظ الملك فلا يطلق

المسئلة الاسحاقية

فلا يكون بين مطلق الملك ح

بعد

بعد زواله عرفا ففى قوله ان ملكت يراد الحقيقة اللغوية لا غير قوله يعنى
انه انما يفهم اه وهذا معنى قولهم التضمن تابع للمطابقة والتبعية بهذا المعنى
لاننا فى فهم الجزء سابقا على فهم الكل قوله فان قيل لما كان فهم الجزء سابقا على
فهم الكل لم يكن الانتقال من الكل الى الجزء بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء
لازما بمعنى التبعية فى الجملة لا بمعنى امتناع الانفكاك وتقرير الجواب ظاهر من كلام
المصنف قوله بل ان يكون اللازم حاصلا يعنى متاخرا عنه فى القصد والاعتبار حتى
كانه يحصل عند حصول الملزوم ولا يعتبر حصوله فيه قبل الملزوم فى الذهن فى
الواقع كذلك كذا ذكر المص فى حاشية التلويح قوله لا حاجة الى قوله اه يعنى ان
احتياج الكل الى الجزء ضرورى مطرد والمجموع الذى يكون اليد والرجل جزء منه
لا يتحقق بدونهما ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فما معنى اشتراط جواز اطلاق
الجزء على الكل بان يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس فان الانسان لا يوجد بدونهما
بخلاف اليد والرجل قوله واما اطلاق العين على الرقيب قيل كون العين فى الرقيب
مجازا ممنوع بل هو من قبيل المشترك الا ان يقال الكلام فى اطلاق العين بمعنى
الباصرة على الرقيب فان قيل معنى استلزام الجزء للكل كون الجزء ملزوما والكل
لازما وعدم وجدان الانسان بدون الرأس والرقبة انما يدل على ان الجزء لا يلزم
والكل ملزوم اذ الملزوم هو الذى لا يوجد بدون اللازم اجيب بان المراد بالمستلزم
المستتبع وباللازم ما يستتبعه فليتأمل قوله ونحو المحل والحال المقصود به قال
صاحب التنقيح المراد بالحلول الحصول فيه وهو اعم من حلول العرض فى الجوهر
يعنى ليس المراد بالحال والمحل ما هو المتعارف عند الحكماء فى حلول الشئ فى
الشئ اعنى اختصاصه به بحيث يصير الاول ناعتا والثانى منعوتا كحلول العرض
فى الجوهر والصورة فى المادة بل معنى الحلول حصول الشئ فى الشئ سواء كان
حصول العرض فى الجوهر او الصورة فى المادة او الجسم فى المكان او غير ذلك
كحصول الرحمة فى الجنة قوله فان الاعتاق وضع لازالة ملك الرقبة هذا عند
ابى حنيفة رحمه الله وقالا الاعتاق وضع لاثبات العتق او لازالة الرق قلنا
الاعتاق اما ان يكون ازالة الملك او اثبات العتق او ازالة الرق والاخيران
باطلان لان تصرف الانسان انما ينفذ فيما هو الداخل تحت ولايته لا فيما ليس
بداخل تحت ولايته والعتق عبارة عن قوة حكمية ليس للعبد اثباتها واثمادلك

الى الله تعالى والرق عبارة عن ضعف حكمي هو حق الله تعالى جزاء لاستنكاف
الكفار عن عبادته او حق عامة المسلمين وهو كونه وسيلة الى بيعهم واقامة
مصالحهم ودفع الشر عنهم فكيف ما كان لا يجوز للانسان ان يتصرف في
حق غيره فتعين ان يكون الاعتاق ازالة الملك ثم زوال الرق وثبوت العتق
يحصلان اذا زال الملك عن العبد بخلق الله تعالى لا بفعل العبد كذا في عنا
الوقاية قوله وتلك لا ازالة سبب لهذه يعني ازالة ملك الرقبة سبب لازالة
ملك المتعة اذ هي تفضي اليها وليست ازالة ملك المتعة مقصودة من ازالة
ملك الرقبة فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق بذلك الطريق لا يقال ههنا احتمال
اخر وهو ان يذكر ازالة القيد المخصوص ويراد ازالة مطلق القيد الشامل لقيد
الملك بطريق اطلاق المقيد وارادة المطلق لانا نقول ما ذكر من قبيل اطلاق
مقيد وارادة مقيد اخر وانما يكون من قبيل ما ذكر ان لو اريد مطلق الازالة
والفرق واضح قوله لغرض اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك المتعة وهو النكاح
قوله اذ كل منهما اسقاط اي اسقاط الحق قوله قلنا ازالة الملك اقوى من ازالة
القيد ضرورة ان الملك اقوى منه ومزيل القوي من مزيل الضعيف كذا قيل
قوله فلا يجري الاستعارة من الطرفين بل تجري من طرف واحد لامتناع
كون كل من الطرفين اقوى من الاخر في وجه الشبه وفوات المبالغة في التشبيه
عند تساوي الطرفين قال في التلويح ولقائل ان يقول قد تكون الاستعارة
مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس وتحصيل المبالغة
باطلاق اسم احد المتشابهين على الاخر وجعله هو هو وكون المشبه به اقوى
في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان
الى هنا كلامه قيل هذا الكلام في غاية البعد فيما نحن فيه فان المسائل الفقهية
لا يجري فيها ما يجري في الاشعار والخطب من ايراد الكلام على خلاف مقتضى
الظاهر لفائدة بديعة ونكتة غريبة قوله اقول قال في حاشية التلويح ما ذكره
انما يرد على توجيه كلام صاحب التنقيح اذ معنى عبارته كما يدل عليه السياق
والسباق ان الاستعارة فيما اذا قوي احد الطرفين لا يجري الا من طرف واحد
لا يتوجه الاشكال وقد يمنع ان الاستعارة فيما اذا قوي احد الطرفين لا
يجري الا في طرف واحد فانه اذا اريد الجمع بين الشيئين في امر من قصد الى

كون احدهما ناقصا والاخر زائدا سواء وجدت الزيادة والنقصان في نفس الامر
اولا فالاحسن ترك التشبيه الى التشابه ويجوز التشبيه في كل من الطرفين
صرح به في شرح التلخيص وغيره اقول هذا الرد ليس بشيء يعتد به لانه من قبيل
مقابلة المنع بالمنع ولا يخفى ان كلام المص كذلك من ذلك القبيل قوله واورد
هذا المعترض اراد به صاحب التلويح وفيه تحقير لشانه وهو اعلى من ان يحقر
مثل المص قوله ان الجامع قال العلامة التفتازاني في شرح التلخيص فان قلت
الجامع في المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد ليكون الاستعارة مفيدة
وقد تقرر في غير هذا الفن ان جزء الماهية لا يختلف بالشدة والضعف
فكيف يكون الجامع داخلا في مفهوم الطرفين قلت امتناع الاختلاف انما هو
في الماهية الحقيقية الا ترى ان السواد جزء من مفهوم الاسود اعني المركب من
السواد والمحل مع اختلافه بالشدة والضعف ووجه الشبه انما يجعل داخلا
في مفهوم الطرفين لا في الماهية الحقيقية للطرفين والمفهوم قد يكون ماهية
حقيقية وقد يكون امرا مركبا من امور بعضها قابل للشدة والضعف فيصح كون
الجامع داخلا في المفهوم مع كونه في احد المفهومين اشد واقوى الى هنا كلامه
ولا يخفى ان ما تقرر في غير هذا الفن مما ذكره هو المشهور عند القدماء لكن
الدليل على ذلك ليس بتام ولذا اختار بعض المتأخرين الاختلاف بالشدة
والضعف في الذاتيات ايضا كما اشار اليه في شرح المقاصد قوله يفسد
العقد لان الاجارة لا تصح حتى يكون المنافع معلومة والاجرة معلومة
والمدة معلومة قوله فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا لامكان العمل بالحقيقة
مع تعذر شرط المجاز وهو بيان المدة وان ذكرت المدة فان لم يسم جنس العمل
فلا رواية فيه وان سماه مثل بعت عبدي منك شهرا بعشرة لعمل كذا ينعقد
اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة متعارف عند اهل المدينة فيجوز عندهم
اذا اتفق العاقدان عليه كذا في الاسرار وقيل ينعقد بيعا صحيحا بحمل المدة على
تأجيل الثمن او بيعا فاسدا عملا بالحقيقة القاصرة فان البيع الفاسد بيع حقيقة
لكنه قاصر لعدم افادة الملك بدون القبض قوله فصح المجاز من طرف السبب
لا المسبب يعني لا يصح من طرف المسبب وذلك لان شرط صحته انما يتحقق
بالافتقار والمسبب مفتقر الى السبب لانه فرعه واثره فيصح ذكره وارادته

هذا من قبيل هذا الذي يكر انكم

قوله وقيل ينعقد بيعا صحيحا لان العمل بحقيقة البيع ممكن بان يحمل المدة على تأجيل الثمن فيعمل بحقيقته الى ان قال وينعقد بيعا فاسدا لانه البيع الفاسد بيع حقيقة وكان العمل على الحقيقة القاصرة عند التعذر اولى من المجاز ولكن القبض والملك قاصر وان كانت الاجارة

اثره المفتقر اليه فامّا السّبب فمستغن من المسبب في ذاته لقيامه بنفسه و
حصول حكمه الاصلى الّذى وضع له بدونه وكذا لا يفتقر السّبب الى الحكم فى شرعيّته
واعتباره لانّ المسبّب ليس بمقصود من السّبب بل ثبوت المسبّب به من الامور
الاتفاقية حتّى جاز تخلّفه عنه فقد شرع السّبب وان لم يترتّب عليه المسبّب
واذا كان كذلك لا يصحّ التجوّز من طرف المسبّب لعدم الافتقار من جانب السّبب
قوله وعدم انعقادها حاصل الكلام انّا لا نم عدم الانعقاد به بل اجارة تنعقد
بلفظ البيع على ما اختاره بعض المشايخ ولكن انعقاد الاجارة بلفظ البيع انّما
يتصوّر فى الحرّ اذا اضاف البيع الى نفسه لانّ الحرّ ليس بمحلّ لحقيقة البيع فيستعار
للاجارة عند تعذّر العمل بالحقيقة للاتصال من حيث السببيّة امّا لو اضاف
العقد الى المنفعة فانّه لا ينعقد به الاجارة لا لفساد الاستعارة بل لعدم المحلّ
فانّ المنافع معدومة فلا تصلح محلّاً للعقد ولهذا لو اضاف الاجارة اليها بان
قال اجرتك منافع هذه الدار لم يجز فكذا ما يستعار لها وانّما تصحّ الاجارة
باعتبار اقامة العين مقام المنفعة بان يقول اجرتك هذه الدار شهراً بكذا
قوله وحكمه اى اثره الثابت به ثبوت ما اريد به من المعنى خاصّاً كان المجاز
او عامّاً قال شارح المغنى ولكون حكم المجاز عندنا ثبوت ما اريد به وان كان
عامّاً جعلنا لفظ الصاع فى حديث ابن عمر رضى الله عنهما وهو قوله عليه السّلام
لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عامّاً فيما يحلّه ويجاوره و
هذا لانّ حقيقة الصاع وهو الخشبة المنقورة غير مرادهنا بالاجماع حتى
جاز بيع الواحد منه بالاثنين وانّما اريد منه ما يحلّه ويجاوره وهو عام يتناول
المطعوم وغيره والمجوّز للاستعارة الاتصال الضرورى بطريق اطلاق اسم
المحلّ وارادة الحال وبعض الشافعيّة منع عموم المجاز باعتبار انّه ضرورىّ
لا يصار اليه الّا عند تعذّر العمل بالحقيقة لتوسعة الكلام ولا عموم للثابت
ضرورة اذ الضرورة تندفع بدون العموم كالثابت بالاقتضاء عندكم بخلاف
الحقيقة فانّها اصل فى الكلام فلا يلزم من عمومها عموم المجاز فلا يراد جميع
ما يحلّ فى الصّاع لانّه مجاز والعموم لا يجرى فيه وقد اريد منه المطعوم بالاجماع
فلم يبق غيره مراداً فلا دلالة فيه على جريان حرمة الرّبوا فى غير المطعوم ونحن نقول
انّ المجاز احد نوعى الكلام وهو ابلغ من الحقيقة فيكون مثلها فى احتمال العموم

وذلك

وذلك لانّ عموم الحقيقة ليس لكونها حقيقة اذ لو كان العموم لذاتها لما وجدت
الّا عامّة وليس كذلك بل العموم لها بدليل زائد عليها كدخول اللام للاستغراق
او الجنس ووقوعها نكرة فى النفى او الشرط او نحو ذلك فاذا وجد مثل ذلك الدليل
فى المجاز وجب القول بعمومه لوجود المقتضى للعموم ولا نم كون المجاز ضروريّا
وكيف يقال بانّه ضرورىّ وقد وجد فى القران اكثر من ان يحصى وهو فى اعلى
رتب الفصاحة حتى عدّ من عجب بلاغته قوله تعالى واخفض لهما جناح الذلّ
وان لم يكن للذلّ جناح وقوله تعالى يا ارض ابلعى ماءك والله تعالى متعال عن
الضرورات والضرورة فى المجاز راجعة الى المتكلم لانّه من قبيل وجوه الاستعمال
بخلاف المقتضى فانّ الضرورة فيه راجعة الى السامع لانّه من انواع وجوه
الاستدلال واذا ثبت انّ المجاز قد يعمّ بدليل وقد وجد دليل العموم فى حديث
ابن عمر رضى الله عنهما لانّ الصّاع معرّف باللّام الاستغراقى لعدم المعهود والحقيقة
غير مرادة كما ذكرنا فتعيّن عموم المجاز فاستغرق جميع ما يجوبه مطعوماً كان او غيره
فيدلّ على انّ الرّبوا يجرى فى غير المطعوم ايضاً فيحرم بيع الجصّ بمثله متفاضلاً
وقد دلّ الحديث باشارته على انّ الكيل هو العلّة فى حرمة الربوا لانّه لمّا كان المراد
من الصاع ما يكال به صار تقدير الكلام لا تبيعوا ما يكال بصاع بما يكال بصاعين
فيقتضى جواز بيع الحفنة بالحفنتين والتفاحة بالتفاحتين لعدم الكيل وانّما
قلنا وقد وجد فى القرآن اكثر من ان يحصى ردّاً لقول منكرى المجاز فى القران
من الروافض واهل الظاهر منهم داود وابو بكر الاصبهانيان واتباعهما متمسّكين
بانّ المجاز كذب بدليل انّه يصدق نافيه فكان اثباته كذباً وبانّه لو وقع فى
القران لصحّ وصف الله تعالى بالمتجوّز لصدور التكلم بالمجاز والامر بخلافه
والجواب انّ المجاز انّما يكون فى ضمن قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة والكذّاب
لترويج كذبه يركب كل صعب وذلول فانّى يقيم قرينة على خلاف ما هو الظاهر
من كلامه وانّما لم يجز وصفه تعالى بالمتجوّز لانّ اسماء الله تعالى توقيفيّة
واعترض بانّا مجمعون على انّ المجاز لا يصار اليه الّا اذا كانت الحقيقة متعذّرة
او مهجورة ولا نعنى بالضرورة الّا ذلك وبانّ المقتضى ضرورىّ وواقع فى كتاب
الله كثيراً وبانّه ليس بعام لذلك فالحكم بعموم ضرورىّ وعدم عموم اخر تحكّم و
الجواب انّ المذكور فى دليلهم انّ المجاز ضرورى يصار اليه توسعة ومثل ذلك

وانّ من اشترى جارية مجوسيّة او اختاً من الرضاع او عبداً او بهيمة يحصل له ملك الرقبة وان لم يحصل له ملك المنفعة

بان قال بعت منافع شهراً وبعت منافع عبدى او دارى شهراً

لايكون الامن جانب المتكلم والله سبحانه وتعالى ليس له ضرورة فالضرورى
بهذا المعنى هو المنكر واما الضرورة التى تكون باعتبار تعذر حمله على الحقيقة
فذلك لايكون الامن جانب المستدل فحيث وجد لفظاً تعذر له حمله على الحقيقة
ووجد قرينة صارفة عنها يحمله على المجاز صوناً للكلام عن الالغاء وهذه الضرورة
لكونها من البشر غير منكرة لكون البشر محل العجز والضرورة فتبين ان احدى
الضرورتين تخالف الاخرى ومادل عليه كلامهم فى الدليل هو الاولى فكان منكراً
وبطل قول المعترض ولانعنى من الضرورة الاذلك وبهذا ظهر الجواب عن المعترض
فانه راجع الى باب الاستدلال والضرورة فيه راجعة الى المستدل واما انه
لاعموم له فلكونه غير ملفوظ فان كل ما لايكون ملفوظاً لايتحقق فيه ماهو
من خصايص اللفظ كذا فى التقرير وذكر فى اصول عبد القاهر البغدادى
انفرق هولاء فى كلمات من القران فمنهم من يؤل بعضها على الحقيقة مثل قوله
تعالى واسال القرية وقوله جداراً يريد ان ينقض انه محمول على الحقيقة لانه
تعالى قادر على انطاق الارض وخلق الارادة فى الجدار ومنهم من شك فى
كون المجازات التى فيه انها منه وقال لعلها من جنس الذى غير منه ويدل على
ماذهب اليه الامامية من الروافض ان الصحابة غيرت لفظ القران وزادت
فيه ونقصت ماكان من امامة على واولاده وزعموا ان ما فيه من المجازات
من زيادات المبدلين انتهى ولهم كلمات باطلة جازاهم الله تعالى بعدالته وما
نسبوا الى الصحابة رضوان الله عليهم كذب محض وهذيان باطل اتخذوا دينهم
لهواً ولعباً اولئك حزب الشيطان الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون ثم
اقول حمل قوله تعالى واسال القرية وقوله جداراً يريد ان ينقض على الحقيقة
بناءً على امكان ان يخلق الله تعالى فيها نطقاً وفى الجدار ارادة ضعيف للقطع
بانه ليس بمراد وانه وان كان ممكناً فانما يقع عند التحدى والمقام ليس بمقام
التحدى كما لايخفى قوله اعلم انه لماينصور قال فى التلويح واعلم ان القول بعدم
عموم المجاز مما لم نجده فى كتب الشافعية ولايتصور من احد نزاع فى صحة قولنا
جاءنى الاسود الرماة الازيداً وتخصيصهم الصاع بالمطعوم مبنى على ماثبت
عندهم من علية الطعم فى باب الربوا لا على عدم عموم المجاز ومع ذلك فالتعليل
بكونه ضرورياً من جهة المتكلم على ماهو المسطور فى كتب القوم مما لايعقل

اما قوله تعالى واسئل القرية فحكاية عن اخوة يوسف عليه السلام فانهم قالوا ليعقوب عليه السلام ذلك تنبيها لانفسهم عن الكذب واما قوله تعالى يريد ان ينقض فحكاية عن وجدان موسى والخضر جداراً اشرف على ذلك

اصلاً

اصلاً الجواز ان لايجد المتكلم لفظاً يدل على جميع افراد مراده بالحقيقة فيضطر الى
المجاز فكما يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل المعنى العام
وانما يلايمه بعض الملايمة الضرورة من جانب السامع لتصحيح الكلام انتهى و
يردان عدم وجدانه فى كتبهم لايدل على عدم قولهم به فى مبدء تقريرهم مذهبهم
لجواز ان يكونوا قد قالوا به فى مبدء الامر وبنوا علية الطعم ثم لما اتجه عليهم بطلانه
بالدليل طرحوه واثبتوها بما اتجه لهم اثباتها به فى غالب ظنهم فبقى البحث معهم
فى ذلك مسطوراً فى كتب المخالف بقية لمن يدعيه بعدهم وان رجعوا عنه ومحوه
من كتبهم ولايلزم من عدم التعقل بعد التأمل والاستدلال عدم القول به
فى بادى الراى على ان ذلك انما هو منسوب الى بعض الشافعية ولعل ذلك
البعض اراد ان يتذكر شيئاً فلم يستقم له ولم يطرحوه عنه قوله اعلم انهم
قالوا اه قال الاصوليون يعرف المجاز بالضرورة بان يصرح اهل اللغة باسمه
بان يقول هذا مجاز او بحده بان يقول هذا مستعمل فى غير ماوضع له او
بخاصته مثل ان يقول هذا مشروط بالقرينة او يصح نفيه او نحو ذلك من الخواص
والعلامات التى ينتقل الذهن منها الى كونها مجازاً من غير طلب وكسب ويعرف
بالنظر بوجوه منها صحة النفى فى نفس الامر وتوضيحه نفى المعنى الحقيقى للفظ
عند العقل وفى نفس الامر عن المعنى المستعمل فيه علامة كون اللفظ مجازاً
وعدم صحته علامة كونه حقيقة وقيد بنفس الامر لانه ربما يصح النفى لغة
واللفظ حقيقة كما فى قولنا زيد ليس بانسان قال العلامة التفتازانى فى حواشى
شرح المختصر ويشكل على هذا اى على تقدير التقييد بنفس الامر بالمجاز المستعمل
فى الجزء او اللازم المحمول كالانسان بمعنى الناطق والكاتب على مايقال مازيد
بانسان ويراد نفى خواص الانسانية فان عدم صحة النفى متحقق ولاحقيقة
هذا كلامه وقد يدفع الاشكال بانه على تقدير ان يراد نفى الانسانية يكون
الانسان مستعملاً فى معناه الحقيقى فلامعنى لقوله ولاحقيقة وايضاً لاوجه
للاحظة استعماله فى الجزء او اللازم ح ومنها التزام تقييده فلا يستعمل فى
ذلك المعنى عند الاطلاق نحو نار الحرب وجناح الذل ومنها ان يكون اطلاقه
لاحد مسمييه متوقفاً على تعلقه بالاخر نحو مكروا ومكر الله فان اطلاق المكر
على المتصور من الله تعالى موقوف على تصور معناه من الخلق فيكون بالنسبة

انتهى ح

[illegible]

اى فيما ذكر من قوله ومنها ان يكون اطلاقه صح

الى الله تعالى مجازا دون العكس ولا يقال مكر الله ابتداء وهذا ينتقض بقوله تعالى
افامنوا مكر الله فلا يامن مكر الله الا القوم الخاسرون قال العلامة التفتازانى فى هذا
الوجه اشارة الى ان المشاكلة من قبيل المجاز وان المعنى المجازى ايضا مسمّى اللفظ
نظرا الى الوضع النوعى وتحقيق العلاقة فى مجاز المشاكلة مشكل اذ لا يظهر بين
الطبخ والخياطة علاقة تصحح استعمالها فيه فى قوله قالوا اقترح شيئا نجد طبخه
قلت اطبخوا لى جبة وقميصا وامتناع ان يقال مكر الله ابتداء يشعر بان ليس مبناه على
التشبيه وكانهم جعلوا المصاحبة فى الذكر علاقة **قوله** ان المجاز خلف عن الحقيقة
لا خلاف فى ان المجاز خلف عن الحقيقة اى فرع لها بمعنى ان الحقيقة هى الاصل
الراجح المتقدم فى الاعتبار وانه لا بد لثبوت الخلف تصور الاصل لان الخلفية
من الاضافيات فلا تتحقق بدون الاصل كالابن مع الاب وان شرط المصير
الى الخلف انعدام الاصل بكونه متعذرا وان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ
لا المعنى ولهذا قالوا الحقيقة لفظ استعمل فى كذا وانما الخلاف فى ان الخلفية
فى حق التكلم بان صار التكلم بلفظ المجاز خلفا عن التكلم بلفظ الحقيقة ثم يثبت
الحكم بناء على صحته بطريق الاستبداد لا خلفا عن حكم الحقيقة او فى حق الحكم
بان تعذر حكم الحقيقة بعارض فيصير الى المجاز لاثبات لازم الحقيقة خلفا عن
الحقيقة فى اثبات حكمها احترازا عن الالغاء فعند ابى حنيفة رحمه الله هو خلف
عن الحقيقة فى حق التكلم لا الحكم وعندهما خلف عنها فى حق الحكم وينفتح لك ما ذكرنا
فى قوله لعبده الذى يولد مثله لمثله وهو معروف النسب من الغير هذا ابنى فعندهما
هو الخلف فى اثبات العتق عن قوله وهذا ابنى لابنه الحقيقى فى اثبات البنوة
وعنده نفس التكلم بقوله هذا ابنى خلف عن التكلم بقوله هذا ابنى فى محل
الحقيقة ثم يثبت العتق بناء على صحة التكلم لهما ان الحكم هو المقصود لا العبارة
فاعتبار الخلفية والاصالة فيما هو المقصود اولى وله ان الحقيقة والمجاز
من اوصاف اللفظ باجماع اهل اللغة فجعل المجاز خلفا عنها فى التكلم الذى
هو استخراج اللفظ اولى مما ذكرنا لان المجاز لا يجرى فى المعانى اذ الاستعارة
نقل وهو لا يتصور فى المعانى لا يرى ان الشجاعة التى فى الاسد وحقيقته
لا تنتقل الى الانسان باستعارة لفظ الاسد له ولكن اللفظ ينتقل اليه فعرف
ان الخلفية فى التكلم **قوله** ولا بد من امكان الاصل بالذات يعنى لا خلاف فى

ان من شرط صحة الخلف امكان الاصل ولذا قلنا الحلف على مس السماء موجب
للكفارة وذلك لانعقاد السبب موجبا للاصل وهو البر بناء على ان السماء
عين ممسوسة فيصلح لايجاب الخلف وهو الكفارة بالعارض وهو العجز الحالى
واما الغموس فلا ينعقد لايجاب البر فلا يصلح موجبا لخلفه **قوله** قلنا لما ذكر
كلامهما عاد الى كلام ابى حنيفة بجوابهما يعنى استعمال المجاز تصرف فى اللفظ
فلا يتوقف على تصور الحكم كالاستثناء فانه لما كان تصرفا فى التكلم لم يتوقف
صحته على تصور الحكم **قوله** ذكر فى المنتقى هو اسم كتاب للحاكم الشهيد ابى الفضل
قوله وايجاب ما زاد يعنى ومعلوم ان ايجاب ما وراء الثلاث واستثناء من
طريق الحكم باطل اذ لا مزيد للطلاق على الثلاث فكان هذا من حيث الحكم استثناء
الكل من الكل وان لم ينعقد لاثبات موضوعه فى هذا المحل كذا فى البيان **قوله**
وان صح كلمة ان للوصل يعنى ومع ذلك يصح الاستثناء لانه من حيث التكلم
صحيح فكذا التكلم فى مسئلتنا صحيح ايضا وقد تعذر العمل بحقيقته وله مجاز
متعين فيصار اليه بغير نية ولقائل ان يقول هذا الاستدلال غير صحيح
لان الكلام فى المستحيل الحقيقى وايجاب ما زاد على الثلاث شرعا لا حقيقة
فلا يلزم من جوازه هذا جواز ذاك **قوله** فقول المولى للاكبر سنا منه هذا
ابنى تفريع على ما سبق وفيه يظهر ثمرة الخلاف فعلى قولهما وهو قول ابى
حنيفة الاول والشافعى يلغو هذا الكلام لانه لما كان خلفا عنها فى الحكم
ولا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل فيشترط ان يكون الاصل فى مخرجه
صحيحا موجبا للحكم على الاحتمال ولكن يتعذر العمل به لعارض فيخلفه المجاز
فى اثبات الحكم وهذا الكلام فى نفسه غير منعقد لايجاب الحكم اصلا لان
معنى قوله هذا ابنى انه مخلوق من مائى وابن خمسين سنة يستحيل ان يكون
مخلوقا من ماء ابن عشرين سنة فلا يمكن ان يجعل خلفا عنه فيلغو كما قال
اعتقتك قبل ان اخلق او تخلق او قال هذا اخى او قال لعبد صغير له
هذا جدى او قال لعبده هذا بنتى او لامته هذا غلامى وهذا بخلاف قوله
لمعروف النسب الذى يولد مثله لمثله هذا ابنى حيث يعتق وان لم يثبت النسب
لان كلامه فى مخرجه صحيح موجب لحكمه وهو البنوة لولا العارض لجواز
ان يكون مخلوقا من مائه بالزنا او بالوطء بشبهة لكنه لما اشتهر نسبه من

مستحيل

الغير لوجود الدليل تعذر اثباته منه رعاية لحق الغير فيصح ان يخلفها المجاز
ونظير هاتين المسئلتين الحلف على مس السماء واليمين الغموس وما نحن فيه نظير الغموس
مع انا نقول معروف النسب يعتق بطريق الحقيقة لا المجاز لاحتمال علوقه من مائه
والفراش في الباطن فيصدق فيما يرجع في حقه ويجعل كأن النسب ثابت في حقه
فيثبت احكامه باعتبار الحقيقة لا باعتبار المجاز ولا يثبت في حق الغير ولهذا صارت
امه ام ولده لو كانت في ملكه وعند ابي حنيفة على قوله الاخر يعتق ويصير هذا
الكلام عبارة عن قوله عتق علي من حين ملكته بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم
لان الخلفية لما كانت في نفس التكلم عنده يشترط صحة التكلم وهي بان يكون الكلام
صالحا لافادة المعنى بكونه مبتداء وخبرا وقد وجد ذلك فيه لان قوله هذا ابني
موضوع لاثبات النبوة وقد تعذر العمل بحقيقته فتعين مجازه فيعمل به كما في معروف
النسب بخلاف قوله اعتقتك قبل ان اخلق وغيره لانه ليس له حقيقة اصلا فلم
يصح التكلم به فلا يمكن جعله عبارة عن لازم حقيقته اذ ليس له حقيقة فيلغو ضرورة
ولا معنى لما قالوا من ان اشتراط احتمال النبوة في هذا المحل لان اهل اللغة جميعا
اتفقوا على ان قوله للشجاع هذا اسد استعارة صحيحة ومعلوم ان الشجاع لا يحتمل
ان يكون الهيكل المعلوم ولكن قوله هذا اسد مبتداء وخبر موضوع لافادة المعنى
وهو الاخبار عن الهيكل المعلوم فاستعير لاثبات لازمه وهو الشجاعة في الشجاع
الذي لا يتصور فيه الاسدية فكذا قوله ابني لاكبر سنا منه مبتداء وخبر موضوع
للاخبار عن النبوة في محل الحقيقة وهو الابن الحقيقي فاستعير للازمه وهو الحرية
اذ ليس بينهما فرق وما قيل ان هذا اسد خلف عن هذا شجاع وان قوله هذا ابني في
مسئلتنا خلف من هذا حر من حين ملكته وعندهما ثبوت الشجاع بقوله هذا
اسد خلف عن ثبوت الهيكل المعلوم وثبوت الحرية بقوله هذا ابني لاصغر
سنا منه لمعروف النسب خلف عن ثبوت النبوة غير متضح لان المجاز لا يكون
خلفا الا عن حقيقة التي نقلت عن محلها الى محل المجاز عندهما ايضا لوجود شرط
المجاز الا يرى ان التغير من لوازم المجاز ولا تغاير بينهما في الحكم وانما التغير في
اللفظ لان اللفظ الموضوع لمعنى اذا استعمل في موضوعه حقيقة واذا استعمل
في غير موضوعه يصير مجازا فاما الحكم فلا يقبل الانتقال والتغير فعرف انه
خلف في اللفظ كذا في البيان وحاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به

ولا يلزم عليه اذا قال لامرأته وهي اصغر سنا منه [illegible]

المعنى المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي للمصير الى المجاز بهذا اللفظ ام
لا فعندهما يشترط وعنده لا يشترط قال الفاضل القاآني والحق ما ذهب اليه
ابو حنيفة لان اشتراط امكان المعنى الحقيقي للمصير الى المجازي خلاف العربية
وان كان ذلك بطريق الاستدلال ففي مسئلة هذا ابني لاكبر سنا منه فيه لانه
يحتمل انهما انما لم يقولا بالحرية فيه لكونه ظاهرا في التشبيه كقولك زيد اسد ولو
صرح بالتشبيه بان قال هذا كابني لا يثبت الحرية فكذا هذا وهذا المحل اقرب واما
في الاصغر سنا منه فان الحمل فيه صحيح وان كان معروف النسب من الغير لان
الولد قد يخلق من شخص وان اشتهر من غيره شرعا فلم يحتج الى التشبيه وهذا
مما الهمت به قوله قضاء من غير نية يعني لما صار هذا الكلام اقرارا بالحرية لا انشاء
يحكم القاضي بعتقه وان كان كاذبا في اقراره لانه حجة على نفسه كما لو اقر به صريحا
وفي كلام المص اشارة الى انه لا يعتق ديانة في الاقرار كاذبا وقد صرح البرغري
في طريقته بذلك فان قيل لا وجه لتصحيح هذا الكلام لانه اما ان يجعل مجازا لانشاء
الحرية او لاقراره لا وجه للاول لانه في موضع الحقيقة اخبار لا انشاء وقد قلتم انه
اخبار بالعتق من حين ملكه ولا وجه للثاني لانه كذب محض بيقين فانه لا يعتق
بالنبوة لاستحالتها ولم يوجد اعتاق من جهة السيد والاقرار لو اتصل به دليل
الكذب يبطل كالاقرار بالاكراه والهزل قلنا هذا مجاز للاقرار بالحرية من حين
الملك ولهذا لم يبطل بالكره والهزل ولا يصح تعليقه بالشرط وقوله انه كذب
محض بيقين قلنا الاستحالة في النبوة لا في الحرية فيصير كانه قال عتق علي من
حين ملكته ولو نص على هذا يعتق فكذا هذا قوله بخلاف يا ابني جواب عما يتجه
ان يقال اذا قال لعبده يا ابني لا يعتق الا في رواية شاذة عن ابي حنيفة فعلى
ما ذكرت ينبغي ان يجعل يا ابني مجازا عن قوله يا حر كما جعله ابو حنيفة في تلك
الرواية وحاصله انه لا يلزم هذا لان النداء لغة موضوع لاستحضار المنادى
بصورة الاسم لا لتحقيق معنى الاسم في المنادى ولما استشعر ان يقال على
هذا الجواب انه لو قال لعبده يا حر يا مولاي يعتق فعلى ما ذكرت ينبغي ان
لا يعتق تدارك دفعه بقوله ووقوعه بيا حر ويا مولاي لكونه صريحا فيه قال
في البيان استوى نداؤه وخبره لانه موضوع للعتق فكان عينه قائما مقام
معناه حتى لو اراد ان يسبح فجرى على لسانه عبدي حر يعتق وفي المبسوط

اي بانه لا يعتق ديانة [illegible]

لوجعل اسمه خبراً وكان معروفاً بر عند الناس فناداه بياحر لا يعتق ولو لم يكن
معروفاً بر يعتق في القضاء بر **قوله** امتنع المجاز اذا امكنت الحقيقة قال
عامة العلماء متى امكن العمل بالحقيقة ولم يكن قرينة المجاز حمل على الحقيقة
لانها اصل في اصل الوضع ولتبادر الذهن الى فهم الحقيقة وزعم بعضهم
انه اذا امكن العمل بالحقيقة والمجاز يصير اللفظ مجملا لتساويهما في الاستعما
وامكان الارادة ولا مزية للحقيقة في هذا الموضع فصار كالمشترك الا يرى
انه عند الاطلاق يحمل على الغالب حقيقة كان او مجازاً فوجب ان لا يكون
حال التساوى لاحدهما مزية وهذا فاسد لان مجرد الاستعمال للحقيقة
بالوضع ولا يفهم المجاز الا بقرينة **قوله** وقيل يعني في الفرق بينهما **قوله**
عادة او شرعاً متعلق بقوله او هجرت لا بقوله اذا تعذرت كذا نقل عنه
والعادة تشمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في
الافعال والعرف في الاقوال **قوله** صير اليه اى الى المجاز لزوال المانع والاحتراز
عن الالغاء فاذا حلف لا ياكل من هذه الشجرة فيمينه يقع على عينها ان كانت
مما يؤكل كقصب السكر والرباس والزرحون الرطب وان لم يكن عينها
ماكولة ان كانت لها ثمرة كالنخلة والكرمة تقع على ثمرها والا فعلى ثمنها كالخلاف
ونحو هذا اذا لم يكن له نية هذا اذا لم يكن له نية فان نوى شيئاً فيمينه على ما نوى
كذا نقل عن شمس الائمة الكردرى فلو حلف لا يشرب من هذه البئر وهي ملأ
يقع يمينه على الكرع عند ابى حنيفة وعندهما على الاغتراف كذا في بعض الجوامع
وان تكن ملاء فيمينه تقع على الاغتراف بالاتفاق لتعذر الحقيقة ولو تكلف
فكرع قيل يحنث لان الحقيقة لم تبق متعذرة فكانت اولى من المجاز ولانها
اذا صارت موجودة وانتفى التعذر دخلت في عموم المجاز وهو شرب ما
كما في مسئلة الفرات وقيل لا يحنث لان المجاز لما صار مراداً لتعذر الحقيقة
سقط اعتبارها لامتناع الجمع بينهما ومجازها وهو الاعتراف لا يتناول
الكرع فلا يحنث بخلاف مسئلة الفرات فان مجازها وهو الماء يتناول الكرع
لان الكرع من الفرات مستعمل عرفاً وشرعاً لكنه ترك لغلبة العرف وفي
مسئلة البئر الحقيقة متعذرة غير مستعملة والعرف فيها الاعتراف لا غير
فجعل عبارة عنه فلم يدخل فيه الكرع **قوله** فكالتوكيل بالخصومة اذا وكل رجل

بالخصومة

بالخصومة مطلقاً سواء وكله المدعى واقر على بطلان دعواه او المدعى عليه
واقر على موكله في القياس لا يجوز وهو قول ابى يوسف الاول وزفر والشافعي
لانه وكله بالخصومة وهي المنازعة والاقرار مسالمة فكان ضد الخصومة
والتوكيل بالشئ لا يتضمن ضده وفي الاستحسان يجوز وهو قول علمائنا
الثلثة لانا جعلنا كلامه توكيلا بالجواب مجازاً بطريق استعمال المقيد في
المطلق لان الخصومة جواب بطريق الدفع فان اعتبر جواباً مقيداً بانه
على طريق الدفع فهو مقيد استعمل في مطلق الجواب او الكل في الجزء
ان اعتبر انه جواب ودفع اعنى عبارة عن مجموع الامرين فهو كل استعمل
في الجزء وهو مطلق الجواب وقيل بطريق اطلاق اسم احد المتقابلين على
الاخر كما في قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فان الجواب
خرج بمقابلتها وفي البيان بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب اذ الخصومة
سبب الجواب واسم الجزء على الكل لان الانكار الذى ينشاء منه الخصومة
بعض الجواب والاولى ان يقال بطريق اطلاق اسم الخاص وهو الخصومة
على العام وهو الجواب لانه يتناول الاقرار بنعم والانكار بلا والخصومة
جوابها الانكار وانما حملناه على المجاز لان الخصومة مهجورة شرعاً لقوله
تعالى ولا تنازعوا الاية فان قيل الانكار نفس الخصومة اذ المراد بها مدافعة
الخصم في مجلس القاضي فكان الانكار هو الخصومة فلا يكون الخصومة بعض
الجواب ولانه اذا صرف عن حقيقة فيحمل على اقرب المجاز الى الحقيقة لا على
الابعد والاقرب المدافعة لا الجواب اجيب بان المراد من الجزء والكل الجزئي
والكلى فان الجزئي جزء للكلى من وجه فان الجواب عام معنوى فيتناول الاقرار
والانكار ولانه ان اراد بها المدافعة بالجواب فيتناول الاقرار ايضاً وان
اراد المدافعة بالانكار فهو عين الخصومة فلا تكون مجازاً ثم المهجور شرعاً
كالمهجور عادة اذ ظاهر حال المسلم الامتناع عنه لدينه وعقله والجواب تارة
يكون بلا وتارة بنعم فيتناولهما قوله وكلتك بالخصومة غير ان عند ابى يوسف
يصح اقراره في مجلس القاضي وغيره لقيامه مقام الموكل وعندهما يصح اقراره
في مجلس القاضي دون غيره لان الجواب انما يسمى خصومة اذا حصل في مجلس
القاضي لانه لما ترتب على خصومة الاخر اياه يسمى باسمه كما في قوله تعالى وجزاء

سيئة سيئة والمجازاة لاتكون سيئة واليه اشار فخر الاسلام بقوله بصرف
الى جواب الخصم مجازاً لان جواب الخصم لا يتحقق الا فى مجلس الخصومة لما ذكرنا
ولانه مأخوذ من جاب الفلاة قطعها وسمى به لانه يقطع كلام الخصم وذلك فى
مجلس القاضى **قوله** بل عما دلت عليه القرينة وهو مطلق الجواب المتناول
للاقرار والانكار كما هو الواجب فى المجازات **قوله** لا اذا تعارف يعنى لا يصار
الى المجاز اذا تعارف المجاز اى غلب فى التعامل او التفاهم على الاختلاف بين
المشايخ واعلم انه لابد للمجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة لكن بقى ان تعارف
المجاز هل يكون قرينة مانعة عن ارادتها عند اطلاق اللفظ ام لا ففيه اختلاف
بين ابى حنيفة وصاحبيه **قوله** و فى الجامع الصغير قال فى البيان وقال مشايخ
العراق قول ابى حنيفة وما قاله مشايخ بلخ قولهما بدليل ما لو حلف لا ياكل
لحماً فاكل لحم الادمى او الخنزير يحنث لان التفاهم يقع عليه فانه يسمى لحماً وعندهما
لا يحنث لانهما لا يؤكلان عادة هذا ثم اعلم ان الحقيقة اذا كانت مستعملة
والمجاز غير مستعمل او كانا مستعملين والحقيقة اكثر استعمالاً او كانا فى
الاستعمال سواء فالعبرة للحقيقة بالاتفاق لانها اصل فى الكلام ولم
يكن ما يعارضه ولو كان المجاز اغلب استعمالاً فعند ابى حنيفة العبرة للحقيقة
وعندهما للمجاز وهذا الاختلاف بناء على اختلافهم فى خلفية المجاز فعندهما
لما كانت الخلفية باعتبار الحكم لانه هو المقصود كان العمل بالمجاز اولى لعمومه
ودخول حكم الحقيقة تحت عمومه وعنده لما كانت باعتبار التكلم فى عبارته
من حيث يجعل عبارة قائمة مقام عبارة اخرى لا فى الحكم لا يثبت المزاحمة بين
الاصل والخلف فيجعل اللفظ عاملاً فى حقيقته ويصار الى المجاز عند الضرورة
ومما ذكره فخر الاسلام يدل على ان قولهما ان المجاز المتعارف اذا كان عمومه
متناولاً للحقيقة يترجح ولا دلالة على حكمه اذا لم يكن متناولاً للحقيقة وفى
الجامع البرهانى ما يدل على ترجحه بكل حال فقال ان كان المجاز اغلب استعمالاً
فعندهما العبرة للمجاز لان المرجوح بمقابلة الراجح ساقط فكانت هذه الحقيقة
كالمهجورة وعنده العبرة للحقيقة لانها اصل وغلبة الاستعمال لا تصلح مرجحاً لان
الغلبة لا تترجح بالزيادة من جنسها فكان الاستعمال فى حد التعارض فبقيت
العبرة للحقيقة بخلاف المهجورة لانه لا تعارض هناك فى الاستعمال فبقيت

ما وراء النهر فقال مشايخ

لانه نصرف من المتكلم

الاستعمال

العبرة للمجاز **قوله** كما فى مسئلة اكل الحنطة يعنى اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة
فعنده يقع على عينها الا انها تغلى وتوكل ويتخذ منها الكشك والهريسة وقد توكل ايضاً
نيّاً حباً حباً عند الضرورة وعندهما يقع على الاجزاء التى تضمنتها هذه الحنطة للتعارف
فكانت الحقيقة داخلة فى عموم المجاز وفى مبسوط خواهرزاده ان قول ابى حنيفة
مثل قولهما فى ان الحقيقة تترك بالتعارف ولكن خالفهما فى هذه المسئلة لانه قال
التعارف فى حنطة غير معينة لا فى حنطة بعينها فقال فلان ياكل الحنطة لا يريد
حنطة معينة ولا كل الجنس واللام فيها لا يفيد تعريفاً كما فى قول الشاعر ولقد
امر على اللئيم يسبنى واذا لم يوجد التعارف فى المعينة لا يترك العمل بالحقيقة وفى
التهذيب حلف على الحنطة اما ان يشير الى حنطة بان قال لا اكل من غير ذكر
لفظ الحنطة فيحنث باكلها سواء اكلها كذلك او خبزها او قال لا اكل حنطة
فيحنث باكلها نيّاً ومطبوخاً ومبلولاً ومقلياً ولا يحنث باكل الدقيق والسويق
والعجين والخبز او قال لا اكل من هذه الحنطة واشار الى صبرة فاكل من دقيقها
او عجينها او خبزها لا يحنث لتبدل الاسم وقال ابن سريج يحنث لوجود الاشارة
والاول هو المذهب كذا فى البيان **قوله** ان هذا الاختلاف مبنى على اختلافهم
فى جهة خلفية المجاز وتقرير الكلام ان التكلم بالمجاز خلف عن التكلم بالحقيقة
عند ابى حنيفة من غير ان يكون حكم المجاز خلفاً عن الحقيقة بل يثبت الحكم بالمجاز
بطريق الاصالة وفيما يرجع الى التكلم الحقيقة اذا لم تكن مهجورة او متعذرة اولى
لاصالته وخلفية المجاز فكانت الحقيقة المستعملة اولى من المجاز وان كان متعارفاً
وعندهما حكم المجاز خلف عن حكم الحقيقة وفيما يرجع الى الحكم المجاز راجح على
الحقيقة لكونه متعارفاً ومتبادراً الى الفهم ولكون حكم المجاز اكثر فائدة لعمومه
وشموله حكم الحقيقة كان المجاز المتعارف اولى قال الفاضل السمرقندى فيه بحث
لان زيادة الفائدة فى المجاز لعمومه دليل مستقل على رجحانه سواء كانت
الخلفية فى التكلم او فى الحكم فانى مدخل للخلفية فيه بل الخلفية منافية لدعواهما
لان اثبات المعنى المجازى لما كان خلفاً عن اثبات المعنى الحقيقى فيكون الاصل
هو المعنى الحقيقى فحمل اللفظ عليه اولى وايضاً هذا البحث لا مدخل له فيما نقل
عن ابى حنيفة رحمه الله لان المجاز لما كان خلفاً عن الحقيقة سواء كان فى اللفظ
او فى اللفظ والمعنى يكون الحقيقة اولى فما الحاجة الى التخصيص فى الخلفية

فظهر عن هذا ان بحثنا الحقيقة المستعملة والمجاز المتعارف لا تعلق له ببحث
الخلفية ومن طرفهما اى الامامين حجة معتمدة وقاعدة مطردة وهي ان يقال
المجاز المتعارف حقيقة عرفية والحقيقة اللغوية بالنسبة الى الحقيقة
العرفية مجاز والحمل على الحقيقة اولى واجاب عنه الفاضل القاآني بانا
لا نسلم ان ذلك دليل مستقل بدون اعتبار الخلفية في الحكم اذ لو ثبت ان
الخلفية بينهما في التكلم كما قال ابو حنيفة لم يكن ترجيح المجاز لعموم حكمه ولما
اذا اعتبر الخليفة في الحكم مقصودا في الكلام امكن الترجيح لعموم المجاز
لان دليل الحقيقة وهو الاستعمال في موضوعه الاصلي ودليل الخلف
وهو زيادة الفائدة لما اجتمعا في اللفظ والمقصود من اعتبار كل واحد
منهما الحكم كان اعتبار جهة المجاز اولى لزيادة الفائدة فعرفنا انه لا اعتبار
لزيادة الفائدة بدون اعتبار الخلفية في الحكم وان الخلفية لاتنافى دعوانا
وان هذا البحث يتأتى على قول ابي حنيفة وايضا لو لم يعتبر الخلفية لم يتحقق
الخلاف في الاكبر سنا منه يظهر بالتأمل وما ذكر من الحجة المعتمدة من
طرفهما ليست بمعتمدة لانا لا نسلم ان الحقيقة اللغوية مجاز بالنسبة الى العرفية
عند كونها مستعملة بل عند هجرانها كما صرح به الامام فخر الاسلام وغيره
من الاصوليين وكلامنا في الحقيقة المستعملة **قوله** وقد يتعذران معا
البيان اى يمتنع العمل في بعض الالفاظ بالحقيقة والمجاز فيلغو ضرورة
وقوله حتى لا تطلق مطلقا يعني انه لا يقع الحرمة بهذا القول سواء
اصر على هذا القول او اكذب نفسه بان قال غلطت او وهمت الا انه
اذا اصر على ذلك يفرق القاضي بينهما لا لان الحرمة ثابتة بهذا القول
بل لان الاصرار صار ظالما بمنع حقها في الجماع لانه يمتنع عن وطئها عند
الاصرار وصارت كالمعلقة فيجب دفعه بالتفريق كما في الجب والعنة
ووافقنا الشافعي في التي لا تصلح بنتا له وقال في التي تصلح بنتا له تحرم
لان ملك النكاح اضعف من ملك اليمين والولاد ينفي لهذا الملك من ملك
اليمين ثم ملك اليمين ينتفي بهذا القول فهذا اولى لان موجبه الحرمة فيؤخذ
بموجب فعله ما امكن وقلنا العمل بحقيقته متعذر في الفصلين اما في
الفصل الاول فظاهر واما في الفصل الثاني فلان النسب اما ان ثبت

في حق جميع الناس واما ان يجعل ثابتا في حق المقر ليظهر اثره في التحريم كما في
قوله هذا ابني لعبده الذي يولد مثله لمثله وهو معروف النسب يظهر اثره
في العتق لا وجه الى الاول لان النسب مستحق ممن اشتهر منه فلا يؤثر اقراره
في ابطال حق الغير ولا الى الثاني لان هذا لو ثبت موجبه وهو البنتية كان
التحريم الثابت به منافيا لملك النكاح وليس للعبد ولاية ذلك وانما اليه
اثبات حرمة هي من مواجب النكاح دون تبديل حال المحل ولان حل المحلية
ثبت شرعا كرامة لها فيكون الاقرار بالبنتية في حق الحل اقرارا عليها فلا
يجوز وكذا العمل بمجازه متعذر في الفصلين في الاكبر سنا منه وفي الاصغر
سنا منه عندهما لما قلنا فان قيل يصير قوله هذه بنتي كناية عن قوله هي علي
حرام قلنا اعن حرمة بملك الزوج اثباتها بملك النكاح او عن حرمة لا يملكها
فلا بد ان تقول عن حرمة يملك الزوج اثباتها وهي غير لازمة فلا يجوز استعارته
الكلام له بخلاف قوله هذا ابني في الاصغر سنا منه فانه يمكن العمل بحقيقته
وفي الاكبر بمجازه ولهذا تأدت به الكفارة والولاء له وفي وسعه اثبات عتق يقطع
الملك وهو موجب النبوة فيجعل كناية كذا ذكره القاضي ابو زيد ثم الحكم في مجهول
النسب كذلك حتى لا تحرم بهذا القول نص عليه في الاسرار وفي اشاراته وذلك
لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه كما صح الرجوع عن
الايجاب في العقود قبل القبول فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل تاكده
بالقبول لاحتمال انتقاضه بالرجوع او بالرد والامام فخر الاسلام وضع
المسئلة في المعروفة النسب لان تعذر العمل بالحقيقة فيها اظهر وفي المحيط
ان كانت مجهولة النسب فرق بينهما وان نزلت بنتا له فعلى هذه الرواية يظهر
فائدة التقييد **قوله** ولهذا اى لكونه غير مناف للملك يصح شراء امه وبنته
حتى يملكهما بالشراء ثم يبطل الملك للعتق عليه بخلاف نكاح المحارم حيث
لا يصح اصلا ولا يترتب حكمه قطعا كذا ذكره المصنف في حواشي التلويح **قوله** مرادين
بلفظ واحد احتراز عن اجتماعهما من حيث التناول الظاهري **قوله** وانما النزاع
فيما اشير اليه في المتن اختلف الاصوليون في جواز ارادة الحقيقة والمجاز
من لفظ واحد في وقت واحد فذهب اصحابنا وعامة اهل الادب والمحققون
من اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى امتناعه وذهب الشافعي وعامة

اهل الادب والمحققون من اصحاب الشافعى وعامة المتكلمين الى امتناعه وذهب
الشافعى وعامة اصحابه وعامة اهل الحديث وبعض المتكلمين الى جوازه معتمدين
فى ذلك على انه لا مانع من ارادتهما جميعًا فان الواحد منا يجد نفسه مريدة بلفظ
واحد معنيين مختلفين كما يجدها مريدة لمعنيين متفقين فمن ادعى استحالته
فقد جحد الضرورة وعن سيبويه انه قال يجوز ان يراد باللفظ الواحد
الدعاء على الغير والخبر عن حاله مثل ان يقول له الويل فهذا دعاء عليه وخبر
عن ثبوت الويل له قالوا وهذا بخلاف ما لو اريد باللفظ الواحد معنيان
متضادان كما اذا اريد بالامر الوجوب والندب والاباحة والتهديد حيث
لا يجوز لان العمل بهما مستحيل لاستحالة الجمع بينهما قال فى البيان لا حجة
لهم فيما نقل عن سيبويه لان معناه يجوز ان يراد به الدعاء وان يراد به الخبر ونحن
نقول به لا انه يجوز ان يستعمل فيهما قوله وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال
مجازا فيه بحث لان اللفظ اذا كان مجازا لا بد من القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقى
فاما عن نفسه فلا يكون مرادا واما عن وحدته فدل على ان وحدته معتبرة فى
الوضع ومعدودة من جملة المعنى الموضوع له فالارادة بدونها ليست ارادة
للمعنى الحقيقى همف واجيب باختيار ان القرينة صارفة عن وحدة المعنى الحقيقى
بمعنى انها تدل على انه ليس بمراد وحده ولا يلزم من هذا دخول الوحدة فى
الموضوع له بل المتبادر من اضافة الوحدة الى ضمير المعنى الحقيقى خروجها عنه
وما اشتهر من ان القرينة صارفة عن المعنى الحقيقى اما على حذف المضاف اى
عن وحدته بالمعنى المذكور او مبنى على التسامح والتحقيق انه فرع استعمال
المشترك فى معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازى بالنوع فهو بالنظر الى
الوضعين بمنزلة المشترك انما قال بمنزلة المشترك لان اللفظ بالنسبة الى
المعنى المجازى ليس بموضوع وضعا فى الاشتراك فمن جوز ذلك جوز هذا (معتبرا)
كالشافعى ومن تبعه ومن لا فلا واما ارادة المعنيين فى الكناية على ما صرح به
فى المفتاح فليست من هذا القبيل لان مناط الحكم انما هو المعنى الثانى ثم
الحق ان امتناع استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى والمجازى انما هو من جهة
اللغة اذ لم يثبت ذلك كذا فى التلويح وهذا مما اختاره اكثر المحققين من ان
ارادتهما تجوز عقلا ولكن لا تجوز لغة لان اهل اللغة وضعوا قولهم اسد للهيكل

المخصوص

المخصوص وجوزوا به ارادة الشجاع ولم يستعملوا فيهما اصلا حتى ان الرجل
اذا قال رايت اسدا لا يفهم الهيكل والشجاع ولو قال رايت اسدين لا يفهم انه
راى اربعة اشخاص هيكلين وشجاعين فكان استعماله فيهما خارجا عن لغتهم
فلا يجوز فان قيل صحة استعماله فيهما انما تتوقف على استعمالهم اذا جوزناه
بطريق الحقيقة فلو جوزناه بطريق المجاز كما ذهب اليه ابن الحاجب فلا
تتوقف بل يجوز استعماله على طريقة منقولة عنهم وهى اطلاق اسم الجزء
على الكل قلنا لا نسلم ذلك لان الكل الذى يجوز اطلاق الجزء عليه لا بد ان يكون
داخلا تحت الحقيقة الموضوعة له ليثبت كليته فيهما فكيف يجوز اطلاق الاسد
عليهما بطريق اطلاق الجزء على الكل والكلية والجزئية من حيث دلالة اللفظ
عليهما بالاعتبار ومثل هذه الجزئية لم تعتبر فى شىء من استعمالاتهم وكان
بمنزلة وصف البخر والحمى فى الاسد مع انه المتنازع فيه فلا بد من اقامة
الدليل على انه يصلح للمجاز وقد يقال الحق ان الجمع بينهما كما لا يجوز لغة لا
يجوز عقلا وذلك لان ارادتهما جميعا الى آخره اما ان تكون من حيث ان احدهما
حقيقة والآخر مجاز او لا فان كان الثانى فليس مما نحن فيه وان كان الاول
فلا بد من توجه الذهن الى احدهما حقيقة والى الآخر مجازا وكل منهما قضية
والذهن لا يتوجه فى حالة واحدة الى حكمين باتفاق العقلاء وانما المختلف
فيه توجه الذهن الى تصورين قوله والقوم يستدلون على امتناعه عقلا
بوجوه الاول ان الحقيقة ما استقر فى موضعه والمجاز متجاوز عنه والشىء
الواحد فى حالة واحدة لا يجوز ان يكون مستقرا فى موضعه ومتجاوزا اذ
الشىء الواحد لا يحل محلين فى حالة واحدة ورد بانا لا نسلم ان الحقيقة مستقرة
فى موضعها والمجاز متجاوز عن موضعه فان اللفظ صوت يتلاشى كما وجد
فيستحيل وصفه بالاستقرار والتجاوز ولكن اريد به كلاهما ولا استحالة
فى ذلك الثانى انه لو صح الاطلاق عليهما يكون المستعمل مريدا لما وضع له
غير مريد ايضا لعدوله عنه فيكون موضعه مرادا وغير مراد وهو جمع بين
النقيضين ورد بانا لا نسلم لزوم كونه غير مريد لما وضعت له بل اريد ما وضع له
وغيره وهو المجموع ولا يلزم من ارادتهما معا عدم كون الاول غير مراد
الثالث ان المعنى الحقيقى متبوع والمجازى تابع والتابع مرجوح بالنسبة

الفرق بين الوجه الاول والثانى ان الاستحالة فى الاول باعتبار اللفظ وفى الثانى باعتبار المعنى

الى المتبوع فلا يعتد به ولا يدخل تحت الارادة مع وجود الراجح ورد بانه لا نزاع
فى رجحان المتبوع اذا دار اللفظ بين المعنيين وانما الكلام فيما اذا قامت القرينة
على ارادة التابع ايضاً مثل رايت اسدين يرمى احدهما ويفترس الاخر ولا خفاء
فى جواز ارادة التابع فقط بمعونة القرينة فضلاً عن ارادته مع المتبوع
الرابع ان الحقيقة توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز يوجب الاحتياج
اليها وتنافى اللوازم يدل على تنافى الملزومات ورد بان معنى استغناء الحقيقة
عن القرينة ان المعنى الحقيقى يفهم بلا قرينة وهو لا ينافى نصب القرينة على
ارادة المعنى المجازى ايضاً وان اريد ان المجاز يفتقر الى قرينة مانعة عن ارادة
الموضوع له فينافى الحقيقة فلا خفاء ان محل النزاع انما هو ارادة الحقيقى و
المجازى لا كون اللفظ حقيقة ومجازاً معاً والمشروط بالقرينة المانعة عن ارادة
المعنى الحقيقى هو كون اللفظ مجازاً لا ارادة المعنى المجازى اى الذى يتصل بالمعنى
الحقيقى بنوع علاقة فان ذلك عين النزاع الخامس ان استعماله فى المجاز يوجب
اضمار كاف التشبيه واستعماله فى الحقيقة لا يوجبه و فى ذلك جمع بين الاضمار
وعدمه ورد بان الرجل اذا قال رايت اسوداً واراد به اسداً ورجلاً شجاعاً
لا يمتنع ان يضمر الكاف فى البعض دون البعض السادس ان اللفظ للمعنى
بمنزلة اللباس للشخص فيمتنع استعماله لمعنيين هو حقيقة لاحدهما مجاز
للاخر كما يمتنع استعمال الثوب الواحد بطريق الملك والعارية بل كما يمتنع
اكتساء شخصين ثوباً واحداً فى ان واحد يلبسه كل منهما بتمامه على انه ملك
لاحدهما عارية للاخر ورد بانه ان كان اثباتاً للحكم بطريق القياس فباطل لان
الامتناع فى المقيس عليه مبنى على ان استعمال الثوب الواحد فى حالة واحدة
بطريق الملك والعارية محال شرعاً وحصول الجسمين فى مكان واحد يشغله
كل منهما بتمامه محال عقلاً ولا يلزم منه استحالة اللفظ وارادة المعنى الحقيقى
والمجازى معاً وان كان توضيحاً وتمثيلاً للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل
على الاستحالة ارادة المعنيين فانها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة
على انا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازاً ليكون استعماله
فيهما بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازاً قطعاً
لكونه مستعملاً فى المجموع الذى هو غير الموضوع له هذا ولقائل يقول

ما ذكره القوم من الوجوه اسرار لعدم وقوع الاستعمال لا ادلة على عدم جوازه
حتى يتجه ما اورد عليه **قوله** فلا يراد المس باليد يعنى اذا امتنع الجمع بينهما فلا يراد
المس باليد فى حق انتقاض الوضوء فى قوله تعالى او لامستم النساء ونقل
الغزالى عن الشافعى انه قال احمل اية اللمس على المس باليد والوطى جميعاً حتى
يكون مس المراة حدثاً وهكذا قال عامة اهل الحديث وقلنا المجاز وهو الجماع
مراد بهذا النص حتى حل للجنب التيمم به ولا ذكر له فى كتاب الله تعالى الا ههنا فبطلت
ارادة الحقيقة وهى المس وما قاله الشافعى خلاف قول السلف لان علياً وابن
عباس والحسن ومجاهداً وقتادة رضهم حملوها على الجماع حتى جوزوا للجنب التيمم به
وابن مسعود رضى الله عنه فى جماعة على المس باليد حتى لم يجوزوا للجنب التيمم
فان قيل فيها قراءتان لامستم لمستم من الملامسة واللمس فيحمل احديهما على
الجماع والاخرى على المس كما فى قوله تعالى حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف على
الحالتين قلنا لا نزاع فيه بل النزاع فى حمل واحدة منهما على المعنيين كما هو المنقول
عن الخصم مع انه انما يجوز ذلك اذا لم يمنع مانع وقد منع ههنا فانه روى انه
عليه السلام كان يقبل بعض نسائه ثم يخرج الى الصلوة ولان الصحابة اختلفوا
فى تاويله على القولين كما ذكر فكان القول بجواز التيمم للجنب به وكون المس حدثاً
عملاً بالقراءتين خارجاً عن اقوالهم واجماعهم فيكون مردوداً كذا فى شرح التاويلات
قوله وغير الخمر يعنى ولا يراد غير الخمر فى قوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه
وقال الشافعى يجب الحد بشرب القليل من ساير الاشربة المسكرة كالباذق
وغيره والكثير كما فى الخمر واستدل بعض اصحابه على ذلك بقوله عليه السلام
من شرب الخمر فاجلدوه وذلك ان سائر الاشربة يسمى خمراً باعتبار مخامرته
العقل فيدخل تحت عموم هذا النص كالخمر وقلنا لا يصح الحاق سائر الاشربة بالخمر
باعتبار المخامرة لان اسم الخمر حقيقة للنى من ماء العنب اذا غلا واشتد ولسائر
الاشربة مجاز باعتبار المخامرة وقد ثبت الحقيقة مرادة بهذا النص فيخرج المجاز
لامتناع الجمع بينهما فان قيل سائر الاشربة الحقت بها فى ايجاب الحد عند السكر
حتى يجب الحد فكذا فى القليل قلنا الحد فى الكثير بالاجماع وبقوله عليه السلام
والسكر من كل شراب لا بطريق الالحاق **قوله** ثم لما كان مسائل يتراءى يعنى يظن
ان فيها جمعاً بين الحقيقة والمجاز اوردها وحققها منها اذا قال حالفاً لا اضع

قدمي في دار فلان ولم ينو شيئاً فانه يحنث اذا دخلها حافياً او راكباً ويحنث اذا
دخل داراً يسكنها فلان ملكاً او عارية او اجارة وفيه جمع بينهما لان وضع القدم
حقيقة فيما اذا كان حافياً ومجاز فيما اذا كان راكباً ودار فلان حقيقة في الملك والتي
يسكنها اجارة او عارية مجاز لصحة النفي في غير الملك دونه والجواب ان هذا ليس من
قبيل الجمع بل باعتبار عموم المجاز اعني صار الملفوظ مجازاً عن شيء وذلك الشيء
عام بيانه ان مقصود الحالف معتبر في باب الايمان ومقصوده من وضع القدم
الدخول بطريق اطلاق اسم السبب وارادة المسبب مجازاً لان حقيقته مهجورة
حتى لو وضع قدمه ولم يدخل لا يحنث وكذا مقصوده من دار فلان نسبة السكنى
اي كون الدار منسوبة الى فلان نسبة السكنى اما حقيقة على الرواية التي لا يحنث
بالدخول في دار مملوكة لفلان مسكونة لغيره واما حقيقة وتقديراً على الرواية
التي يحنث وانما قلنا مقصوده ذلك لان الدار لا تهجر ولا تعادى لذاتها بل لبغض
صاحبها فيكون الباعث على اليمين هو الغيظ اللاحق من فلان وفي ذلك لا تفاوت
بين انواع السكنى لوجود نسبة السكنى في الجميع فيعم لعمومها فصار تقدير كلامه
لا ادخل مسكن فلان فيتناول افراد الدخول فيحنث باي فرد وجد منه باعتبار
عموم المجاز لا باعتبار ان يكون وضع القدم حقيقة وغيره مجازاً حتى يلزم الجمع
بينهما والمراد من افراد الدخول ان يكون حافياً ومتنعلاً وراكباً ومن انواع السكنى
ان يكون بملك وعارية واجارة **قوله** وكذا اذا قال عبدي كذا يوم يقدم فلان
يعني ان من تلك المسائل اذا قال عبده حر يوم يقدم فلان ولم ينو شيئاً فقدم
فلان ليلاً او نهاراً يعتق لانه قد اريد من اليوم الوقت فيكون هذا عموم المجاز
وتحقيقه ان اليوم يستعمل للنهار خاصة قال الله تعالى اذا نودي للصلوة
من يوم الجمعة ويستعمل للوقت المطلق كما في قوله تعالى ومن يولهم يومئذ
دبره اريد به مطلق الوقت لان من فر من الزحف ليلاً او نهاراً يلحقه هذا
الوعيد وقال الشاعر فيوم علينا ويوم لنا ويوم نساء ويوم نسر
والمراد مطلق الوقت واذا شاع استعماله فيهما فلا بد من ضابط يمتاز به احدهما
عن الآخر فنقول اذا قرن بفعل ممتد اعني يكون قابلاً للتأقيت وضرب المدة
كاللبس والركوب والامر باليد فانه يقال لبست يوماً وركبت يوماً وامرك
بيدك اليوم يراد به النهار للتناسب اذ هما ممتدان واذا قرن بفعل لا يمتد

اي لا يقبل التأقيت كالدخول والخروج والتحرير يراد به مطلق الوقت
للتناسب اذا عرفت هذا فنقول اليوم في مسئلتنا قرن بفعل لا يمتد
وهو التحرير فصار عبارة عن مطلق الوقت والوقت يعم الليل والنهار فيعتق
في الوجهين لعموم الوقت لا الجمع بين الحقيقة والمجاز واعلم ان اليوم في
مسئلتنا قرن بالحرية والقدوم وكلاهما غير ممتد ولكن المنظور الحرية وعليه
الاعتماد واليه اشار في المبسوط والهداية لان فيه عملاً بالدلالة فانه
مظروف صيغة لوقوعه فيه وصورة لانه مؤثر في انتصابه فان قلت قد
ظهر مما ذكرت ان الامتداد وعدمه انما يعتبر في الفعل المظروف لا في
الفعل الذي اضيف اليه اليوم وقد وقع في كلام كثير من المشايخ
ان المعتبر هو المضاف اليه حيث قال الوافي انت طالق يوم اتزوجك
ويوم اكلمك ان التزوج والتكلم مما لا يمتد قلت صرح كثير من في
كتبهم ان المعتبر هو المظروف لا المضاف اليه الا ان المشايخ تسامحوا
فيما لا يختلف الجواب فيه لتوافق المتعلق به والمضاف اليه في الامتداد
وعدمه فاعتبروا المضاف اليه واما اذا اختلفا مثل امرك بيدك
يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو ما تعلق به الظرف لا ما
اضيف اليه فان قلت التكلم مما يقبل التقدير بمدة فكيف جعلوه غير
ممتد قلت امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال كالضرب والجلوس
والركوب فما يكون في المرة الثانية مثلها في الاولى من كل وجه يجعل
كالعين الممتد بخلاف الكلام فان الموجود في المرة الثانية لا يكون
مثله في المرة الاولى فلا يتحقق تجدد الامثال فان قلت كما ان اليوم ظرف
للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب امتداده بامتداده
ايضاً وعدمه بعدم امتداده فيحمل على الآن عند عدم امتداد المضاف اليه قلت
ان ظرفيته للعامل قصدية لا ضمنية وحاصلة لفظاً ومعنى لا مقتصرة
على المعنى بخلاف المضاف اليه فاعتبار العامل اولى عند اختلافهما
بالامتداد وعدمه قال الفاضل المسمى قندي في هذا الضابط بحث لانه
يوجد عند الممتد غير النهار كثيراً وفي غير الممتد النهار كذلك الاول قوله
اركبوا يوم يأتيكم العدو وعليكم بحسن الظن بالله تعالى يوم حضركم الموت

المحققين

الثانى كقوله انت حر يوم يصوم الناس وانت طالق يوم ينكسف الشمس و
امثال هذه مما لا يحصى ثم قال والعجب انهم جعلوا قولهم امرك بيدك مما يمتد
وليس كذلك فان التفويض انما يحصل فى آن وانما الامتداد لكونها مفوضة
ولا فرق بينه وبين العتق قلنا اما الاول فلا يرد علينا لانا لم ندع ان اليوم
لا يحمل فى الممتد غير النهار وفى غير الممتد غير مطلق الوقت الا يرى انه لو نوى
فى قوله امرك بيدك يوم يقدم فلان مطلق الوقت وفى قوله انت حر يوم يقدم
فلان النهار صدق ديانة وقضاء بل حملنا اليوم على ما يناسبه عند عدم مرجح
اخر فاذا وجد مرجح اخر يحمل على ما اقتضاه ضرورة والاشياء التى ذكرها
من هذا القبيل واما الثانى فكذلك لان الممتد عندهم ما يصح فيه ضرب
المدة والتفويض كذلك لانه يصح ان يقال جعلت امرك بيدك يوما او شهرا
ويصير الامر بيدها فى ذلك الزمان دون غيره وغير الممتد ما لم يصح فيه ذلك
والعتق كذلك حتى لو قال اعتقتك شهرا كان ذكر المدة لغوا وكان العبد عتيقا
ابدا الا ان الغفلة عن هذا الضابط تورث التعجب قوله فاذا امتد الفعل امتد
الظرف ليكون معيارا له فيصح حمل اليوم على حقيقة وهو ما امتد من الطلوع
الى الغروب واذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان الممتد لا يكون معيارا لغير
الممتد فلا يصح حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب ان يكون مجازا عن جزء
من اجزاء الزمان لا يعتبر فى العرف ممتدا وهو الان سواء كان من الليل او النهار
بدليل قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولى عن الزحف حرام ليلا
كان او نهارا ولان مطلق الان جزء من الان اليومى وهو جزء من اليوم
فيكون مطلق الان جزء من اليوم فيتحقق العلاقة وكلام المحيط مشعر
بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبين بياض النهار والاول هو
الصحيح لان حمل الكلام على المجاز اولى من الاشتراك لان المجاز فى
الكلام اكثر فيحمل على الاغلب ولانه لا يؤدى الى ابهام المراد لان اللفظ
ان خلا عن القرينة فالحقيقة متعينة والا فالذى يدل عليه القرينة
وهو المجاز بخلاف الاشتراك فانه لا يتعين احد معنييه قوله وكذا اذا
قال لله على كذا يعنى ان من تلك المسائل اذا قال لله على ان اصوم
رجب فهذه المسئلة على ستة اوجه على ما بين المص والاشكال فى

فيتحقق

وجهيها

وجهيها وهو انه اذا نوى اليمين ولم يخطر بباله النذر او نواهما فعند ابى يوسف يكون
يمينا او نذرا لا غير وعندهما يكون يمينا ونذرا وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان النذر
واليمين معنيان مختلفان بلا شبهة لان موجب النذر الوفاء بالملتزم والقضاء عند
الفوات وموجب اليمين المحافظة على البر والكفارة عند الفوات واختلاف احكامهما
يدل على اختلاف ذاتيهما ثم هذا الكلام للنذر حقيقة حتى لا يتوقف على النية ولليمين
مجاز لتوقفها عليها والتوقف على القرينة من امارات المجاز فان اريد به النذر واليمين
كان جمعا بينهما فاجاب بانه انما يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز ان لو كانا مرادين من
لفظ واحد وليس كذلك بل النذر بحسب الصيغة واليمين بحسب الموجب بيان ذلك
ان النذر ايجاب المباح اذ لا بد ان يكون المنذور قبل النذر مباح الترك لان النذر
بما هو واجب فى نفسه لا يجوز وايجاب المباح يستلزم تحريم ضده لا محالة وتحريم
المباح يمين لان النبى عليه السلام حرم مارية على نفسه او العسل سمى الله تعالى ذلك
يمينا واوجب فيه الكفارة حيث قال يا ايها النبى لم تحرم ما احل الله لك تبتغى مرضات
ازواجك قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم وتحليل اليمين كفارة حتى روى مقاتل انه
عليه السلام اعتق رقبة فى تحريم مارية فصح ان يكون هذا الكلام يمينا بواسطة
الموجب لا باعتبار الصيغة حتى يلزم الجمع بينهما ومثل هذا كثير فان شراء القريب
يسمى اعتاقا شرعا قال عليه السلام شرى القريب اعتاق ويستحيل ان يكون
الشراء الموجب للملك بصيغته اعتاقا مزيلا له لكنه اعتاق بموجبه لان موجب
الشراء ثبوت الملك والملك فى القريب يوجب العتق فكان عتقا بموجبه وان كان
شراء بصيغته وهذا كذلك قوله وههنا بحثان يعنى اعترض عليه بوجهين الاول
انه ان كان هذا موجبه يكون يمينا وان لم ينو كما فى شراء القريب يعتق عليه وان
لم ينو وان لم يكن موجبه يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز وتقرير الجواب الاول ان
استعمال هذه الصيغة غلب فى النذر المجرد فصارت اليمين كالحقيقة المهجورة
فلم تثبت بلا نية وتقرير الثانى ان ما هو المعنى المجازى لا يتوقف على الارادة وما
هو الموقوف على الارادة ليس معنى مجازيا فان الشرع لم يجعله الا عند القصد
بخلاف شرى القريب فان الشرع جعله اعتاقا قصد او لم يقصد وقال الفاضل
القاانى والجواب عنه ان يقال لا نم انه لو كان موجبه يلزم ان يكون يمينا وان
لم ينو وانما يكون كذلك ان لو كان كل تحريم المباح يمينا وهو مم والمعنى فيه ان كون

تحريم المباح يميناً انما عرف بالنص في موضع كان ذلك التحريم قصدياً لا ضمنياً فيقتصر
عليه فاذا نوى لم يكن التحريم الثابت يميناً لوجود شرطه او يقال المدعى ان ايجاب
المباح يصلح يميناً فلا تعتبر مالم يوجد النية بخلاف مسئلة الشراء فان ملك القريب
علة العتق والعلة توجب المعلول فيثبت المعلول نواه اولم ينو الثاني انه لا يندفع
الجمع بما ذكرتم من التقرير لان ثبوت اليمين لما توقف على الارادة وقد اريد بهذا
اللفظ موضعه وايجاب العبارات المسماة وغير موضعه وهو اليمين ولا معنى
للجمع سوى هذا وليس ما ذكرتم الا بيان وجه اتصال اليمين بالنذر الذي هو
مجوز ولا يخفى ان هذا الاعتراض انما يرد ان لو كان المراد بهذا الكلام معناه الحقيقي
وهو ايجاب المباح والمعنى المجازي وهو تحريم المباح هو مم بل ظاهر عبارات
السلف يشير الى انه ليس المراد من هذا الكلام غير ايجاب المباح الذي هو موضوعه
لكن المباح صلاحية ان يكون يميناً عند النية فلا يكون الجمع بين الحقيقة والمجاز
بل يكون نذراً بالنظر الى الصيغة يميناً بالنظر الى المعنى وهو الايجاب لا نظراً الى الحكم
كما ظنه العلامة النسفي واليه اشار فخر الاسلام حيث قال نذر بصيغته يمين
بموجبه وهو الايجاب كالهبة بشرط العوض هبة باعتبار الصيغة حتى يراعي
فيه شرايط الهبة بيع باعتبار المعنى حتى يراعى فيه احكام البيع وكالاقالة فانها
فسخ نظراً الى اللفظ وبيع نظراً الى المعنى حتى يراعى فيها احكامهما فكذلك ههنا
يراعى احكامهما حتى لو لم يصم وجب عليه القضاء باعتبار النذر والكفارة
باعتبار اليمين فالحاصل ان الجمع لا يتحقق الا بين المعنيين ولم يرد بهذه الصيغة
الا معنى واحد وهو ايجاب المباح سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه من قبيل الجمع بين الحقيقة
والمجاز بل من قبيل الكناية وهي لا تنافي ارادة الحقيقة كما عرف في علم البيان **قوله**
ثم شرط صحته لم يقل شرطه اشارة الى ان القرينة خارجة عن مفهوم المجاز
كما هو رأي ائمة الاصول ثم في قوله تمنعها اي الحقيقة مسامحة والمراد تمنع
ارادة المعنى الحقيقي **قوله** او عادة يشمل العرف العام والخاص **قوله** يحمل على
الفور عرفاً يعني انه يقع على تلك الخرجة حتى لو رجعت ثم خرجت بعد
ذلك لا تطلق وهذه اليمين تسمى يمين الفور ماخوذ من فوران القدر سميت
باعتبار صدوره من فوران الغضب ولان الفور استعير للسرعة ثم سمي
الحالة التي لا لبث فيها يقال خرج فلان من فوره او من ساعته وتفرد ابو حنيفة رح

باظهاره

باظهاره ولم يسبق به وكانوا يقولون قبل ذلك اليمين مؤبدة كقوله لا افعل او موقتة
كقوله لا افعل اليوم كذا فابو حنيفة رحمه الله اخرج قسماً ثالثاً وهو ما يكون مؤبداً
لفظاً معنى واخذه من حديث جابر وابنه حيث دعيا الى نصرة انسان فحلفا
ان لا ينصراه ثم نصراه بعد ذلك ولم يحنثا **قوله** كقوله واستفزز اي حرك من
استطعت منهم وقال الفاضل القاآني اي ازعج واستدع فانه لما لم يجز ان يأمر
الله تعالى بالمعصية لان الامر بالقبيح قبيح والحكيم لا يأمر بالقبيح قال الله
تعالى لا يأمر بالفحشاء حمل الامر على التوبيخ مجازاً **قوله** فهو مجاز عن تمكينه من
واقداره عليه اي جعله قادراً عليه مجازاً فاستفزز الامر للاقدار والتمكين الذي
هو من لوازم الامر لان تكليف ما ليس في الوسع غير جائز فكان كالاستعارة
الاسد للشجاع فصار المعنى اني مكنتك واقدرتك على تهييجهم ودعائهم الى
الشر **قوله** لعلاقة ان الايجاب يعني ان الامر للايجاب فيلزم منه الاقدار اذ لا
ايجاب بدون القدرة وقد امتنع ههنا الموجب الاصلي وهو الايجاب فثبت لازمه
وبين الايجاب والاقدار اتصال لكون القدرة من لوازم صحة الايجاب فيجوز
استعارته له **قوله** لا يقع على العنب وكذا على الرطب والرمان لان في هذه
الثلثة كالا في معنى التفكه لان الفاكهة اسم لما يتنعم ويتلذذ زيادة على ما
يقع به قوام البدن فيكون الفاكهة اسماً لما هو تابع وهذه الثلثة يحصل بها
قوام البدن فيكون فيها وصف زايد ولا تدخل في الفاكهة وهذا عند ابي حنيفة
خلافاً لهما **قوله** كما اذا قال كل مملوك لي عبداً وامة فانه كالادمي يقع على الذكر
والانثى كما في الذخيرة ولو قال عنيت الذكر دون الانثى لم يدين قضاء كذا قيل
قوله حيث لا يقع على المكاتب فان المملوك مطلق ينصرف الى الكامل والمكاتب
ليس كذلك فان الملك فيه ناقص قال صاحب التنقيح اذا قال كل مملوك لي حر لا يقع
على المكاتب مع ان المكاتب مملوك حقيقة واعترض عليه بان كون المملوك حقيقة
في المكاتب ينافي عدم وقوعه عليه عند ذكره بصيغة عامة تقتضي شمول
افراده وهي كلمة كل التي لاحاطة الافراد المندرجة تحت مفهوم مدخولها وان كانت
تلك الافراد مختلفة غير متساوية بالقياس الى ذلك المفهوم ولهذا لا يصح ان يقال
كل موجود واجب لذاته لا شرعاً ولا عرفاً ولا لغة وكذا لا يصح ان يقال كل
موجود قايم بذاته بالوجوه الثلثة ولو كان اولوية بعض الافراد باللفظ موجباً

لتخصيصه وقرينة لمجازية ذلك اللفظ لصح احد هذين باحد الوجوه الثلثة
معللاً بالاولوية لانه يمكن ان يقال الواجب الوجود اولى بالموجودية من الموجود
الممكن وكذا الجوهر القار اولى بالموجودية من العرض قارّاً اوغير قار كما صرحوا
في تحقيق كون الوجود مقولاً بالتشكيك **قوله** الاعمال بالنيات روى مصدراً
بانما ومجرداً عنها وكلاهما يفيد ان الحصر كذا في التلويح اما الاول فظاهر واما
الثاني فبدلالة اللام الاستغراقية كما في قولهم الكرم من العرب فاذا اجتمع
فاما ان يحمل اللام على الجنس فيكون انما مستعملاً لافادة الحصر او يحمل على
الاستغراق ويكون احد المفيدين مؤكداً للاخر وقد يقال المستفاد من
الاستغراق اختصاص الحكم لا الحكم به والاول اختصاص في الاثبات وفي النسبة
الذهنية والثاني اختصاص في الثبوت وفي النسبة الخارجية وذكروا ان الاولى
الثانية فلا تكرار **قوله** فان مضمون هذين الكلامين اقول الاول يقتضي ان
لايوجد عمل بلا نية نظراً الى الحصر والثاني يقتضي ان لايوجد خطاء ونسيان
لاستناد الارتفاع الى ما هو محلى بلام الجنس وقد نرى العمل بلا نية وكذا
الخطاء والنسيان واقعين فعلم ان الحقيقة غير مرادة وصار ذكر الخطاء
والعمل مجازاً عن حكمه بطريق اطلاق اسم الشيء على موجبه او بطريق حذف
المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كانه قال حكم الاعمال وحكم الخطاء و
النسيان كذا في البيان وقيل قوله يدل عقلاً على عدم ارادة الحقيقة اه ممنوع
لجواز ان تقدر المتعلق فعلاً خاصاً او يحمل على حذف المضاف من النيات اي
الاعمال معتبرة بالنيات او محسوبة بها او الاعمال كائنة بحسبها **قوله** حكم الاعمال و
الحكم الخطاء والنسيان قال في البيان الحكم نوعان مختلفان لان حكم الاخرة
الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وحكم الدنيا الجواز الذي هو اداء
الاركان والشرايط والفساد بخلافه وقد ينفك احدهما عن الاخر فانه قد
يوجد الجواز ولا ثواب كالوصلى رياء وسمعة راعياً للاركان والشرايط
حيث يجوز حكماً ولا يستحق الثواب وقد يوجد الفساد ولا اثم كما لو جرى
على لسانه شيء من كلام الناس من غير قصده في صلوته حيث يفسد صلوته
ولا يأثم واذا ثبت اختلافهما صار هذا اللفظ بمنزلة المشترك كالقرء فلا يجوز
احتجاج الخصم به علينا في اشتراط النية في الوضوء وفي عدم فساد الصوم

معه مح

مبني على مح

بالخطاء

بالخطاء والاكراه حتى يقيم دليلاً على ان المراد ليس الا ما يتعلق بالصحة والفساد ولا
يمكنه ذلك لان ما يتعلق بالاخرة وهو الثواب والاثم مراد بالاجماع فلا يجوز ان
يكون حكم الدنيا وهو الجواز او الفساد مراداً لعدم جواز المشترك عنده الا ان يقال
بعدم جواز عمومه ح لا يصح التمسك به الا ان يقيم دليلاً على جواز عمومه ولقائل
ان يمنع كون الحكم مشتركاً لفظياً بل هو عام معنوي كالشيء فيتناول الكل باعتبار
المعنى الاعم اذ تفسير الحكم هو الاثر الثابت وذلك عام كالشيء هذا ولا يخفى لما
ادعى ان الحكم مشترك معنوي وبنى الاحكام عليه قال علماؤنا انما يصح بناء ما
ذكرت من الاحكام عليه ان لو لم يكن لفظ الحكم مشتركاً لفظياً وهو ممنوع فح يكون
قول المعلل لا نم كون الحكم مشتركاً لفظياً بل هو عام معنوي خارجاً عن قانون
التوجيه وقال الفاضل القاآني سلمنا انه مشترك معنوي لكن لا يضرنا هذا المنع
اذ المدعى ليس الا الاجمال والتواطي لا يمنع ذلك اذ المجمل ما لا يفهم المراد منه الا
بالاستفسار وقد يحسن الاستفسار على افراد المتواطي **قوله** مشترك لفظاً
كلفظ القرء وقيل انه من قبيل العين لان الحكم يتناول الجواز والفساد والثواب
والعقاب قصداً لان هذه احكام شرعية مقصودة فكان كالعين يتناول الينبوع
والشمس والباصرة ورد بانه لا نقل فيه ولا دليل عليه واعلم ان القاضي ابا
زيد جعل هذين الحديثين من نظاير المقتضى وقال المقتضى لا عموم له ولم يفرق
بين المقتضى والمحذوف كما هو مذهب عامة الاصوليين واما فخر الاسلام لما
خالفه في المحذوف وقال بجواز عموم المحذوف دون المقتضى والحديثان من
قبيل المحذوف عنده اضطر الى تخريج الحديث على وجه لا يرد نقضاً على ما اختاره
فبنى نفي العموم فيهما فحمله على الاشتراك دون الاقتضاء وهذا مختار شمس الائمة
قوله فحمله الشافعي على الثاني قال في التلويح بناء على ان المقصود الاهم من بعثة
النبي صلى الله عليه وسلم بيان الحل والحرمة والصحة والفساد ونحو ذلك فهو اقرب
الى الفهم فيكون المعنى ان صحة الاعمال لا تكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية
ويرد عليه ان تخصيص تقدير الصحة بالشافعية وبناء اشتراط النية في الوضوء
مما لا حاجة اليه بل مبنى اشتراط الشافعية كونه من العبادات ولا يضرهم تقدير
الثواب **قوله** وحمله ابوحنيفة على الاول فان قيل لو كان المراد حكم الاخرة لا غير
لا يبقى لقوله من امتي فائدة اذ عدم المؤاخذة في الاخرة يعم جميع الامم اذ لا

ان هذا المنع خارج عن قانون التوجيه بانه ان الخصم م

يجوز في الحكمة المؤاخذة بهما قلنا ذلك مذهب المعتزلة فامّا عند اهل السنة فهي جائزة
في الحكمة بدليل قوله تعالى اخبارًا ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا فلو لم يجز في الحكمة
المؤاخذة بهما لكان معنى الدعاء ربنا لا تجز علينا بالمؤاخذة فيهما وفساده ظاهر
قوله ولا يجوز الاستدلال بالحديث الاول على اشتراط النية في الوضوء لان المراد
ثواب الاعمال بالنيات وبه نقول فانه لا ثواب عندنا بالوضوء بدون النية ولكنه
يصير مفتاحًا للصلوة ولا بالحديث الثاني على عدم فساد الصلوة بالكلام ناسيًا
وعلى عدم فساد الصوم بالاكل خاطئًا لان المراد منه دفع اثم الخطاء والنسيان
وبه نقول فانه لا يأثم ونقول لما صار مشتركًا لا يمكنه الاحتجاج على احدهما
حتى يظهر الدليل بان المراد منه ما يتعلق بالصحة والفساد لان احد مدلولي
المشترك لا يترجح الا بدليل يصير به ماولا او مفسرًا قوله قيل ومن هذا
القبيل مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم اختلف في التحريم المضاف الى
الاعيان مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وقوله عليه السلام حرمت
الخمر لعينها فقال فخر الاسلام وشمس الائمة وصاحب الميزان ومن تابعهم ذلك
بطريق الحقيقة كالتحريم المضاف الى الفعل فهو وصف المحل اولا بها ثم تثبت حرمة
الفعل بناء عليه وقال بعض اصحابنا العراقيين منهم الكرخي ومن تابعه و
المعتزلة المراد تحريم الفعل لا غير وقال قوم من القدرية كالبصري واصحاب
هاشم انه مجمل والاحتجاج به في تحريم وطئ الامهات وشرب الخمر غير صحيح لان تحريم
الاعيان غير صحيح اذ التحريم من باب التكليف والاعيان غير مقدورة لنا فلا
تصلح متعلقة التكليف بل التكليف في الافعال الاختيارية لنا واذا كان كذلك
لا بد من اضمار فعل يكون متعلق التحريم حذرًا من اهمال الخطاب ولا يمكن اضمار
جميع الافعال المتعلقة بالعين لان الاضمار خلاف الاصل بالضرورة والضرورة
تندفع بالبعض فوجب الاقتصار عليه ثم ذلك البعض غير متعين لعدم دلالة
اللفظ عليه فكان مجملًا واحتج الفريق الثاني بان العرف يدل قطعًا على
ان المراد من ذلك تحريم الفعل المقصود منه فان من علم عرف اللغة يتبادر
فهمه عند قوله حرمت عليك النساء والطعام بحرمة الاكل والوطئ و
الاستمتاع ولا يتخالجه شك في ان هذا التحريم ليس بتحريم لنفس العين وانه
تحريم الفعل المقصود فلا يكون مجملًا قال عبد القاهر البغدادي في اصوله

ان الامة اجتمعت قبل القدرية على ان قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم دل على
تحريم وطئ الامهات اجماعًا لا ريب فيه ويكفرون المتاول ويقولون حكمنا
بكفره لتأويله نصًا لا يحتمل الا معنى واحدًا لان اللفظ احتمل معنيين وبطل
بالعقل احدهما وهو تحريم الاعيان لعدم دخولها تحت قدرتنا وعدم صحة
التكليف بها فوجب المصير الى الاخر ولا معنى للتوقف فيه مع صحة احدهما
قوله والصحيح انه حقيقة واعلم انه يصح وصف العين بالحرمة حقيقة كما يصح
وصف الفعل بها لان اتصافها بها يوجب خروجها عن محلية الفعل المقصود
شرعًا كما ان اتصاف الفعل بها يوجب خروجه من اعتبار الشرع فاذا امكن
العمل بحقيقته لا يمنع الاضمار لانه ضروري لا يصار اليه الا عند تعذر العمل
بظاهر اللفظ ولان الحرمة عبارة عن المنع بالاستعمال والشرع فيوصف
الفعل بها على معنى ان العبد منع عن اكتسابه وتحصيله ويوصف العين بها على
معنى ان العين منعت عن العبد فيخرج عن محلية التصرف فعلم ان وصف
العين بالحرمة صحيح وان المنع نوعان منع الرجل من الشيء ومنع الشيء
عن الرجل ونظيرهما الحفظ والحماية فالحفظ يظهر اثره في المحفوظ بصنع فيه
ويثبت منه دفع المقاصد ضمنًا والحماية تظهر اثرها في المحمي بدفع الاعيان
عنه ويكون فعل الحامي في القاصد لا في عين المحمي فيبقى المحمي على اصل الصيانة
فكان المقصود وهو الصيانة حاصلًا في الحالين كذا في شرح التاويلات قوله
فحسن نسبت الحرمة واضافتها الى المحل فاذا امكن اتصاف العين بالحرمة بهذا المعنى
فكان جعل ذلك مجازًا عن تحريم الفعل كما زعموا خطأ فاحشًا وذكر صاحب
الميزان المعتزلة انما انكروا حرمة الاعيان احترازًا عن مناقضة مذهبهم الفاسد
في نفي خلق افعال العباد عن الله تعالى لما ان بعضها قبيح وخلق القبيح قبيح
فيرد عليهم الاعيان القبيحة فانكروا قبحها وقالوا انها ليست بقبيحة فيرد
عليهم الاعيان المحرمة اذ التحريم يستدعي قبح المحرم فانكروا اضافة التحريم
الى الاعيان قوله ثم الداعي اليه قيل ان المجاز لا بد في صحته من علاقة بين المعنى
المعنى الحقيقي والمجازي وقرينة صارفة من الحقيقي الى المجازي واما الداعي الى
العدول عن الحقيقة اليه فليس مما لا بد منه في صحته انما الحاجة اليه في رجحانه
على الحقيقة قوله فان لفظ الحقيقة قد يكون وحشيًا ذكر في التوضيح فربما يكون

لفظ الحقيقة لفظا ركيكا فقابل العذب بالركيك وقال صاحب التلويح انما يقابله
الوحشي الذي يتنفر الطبع عنه فلذا قال المص قد يكون وحشيا يتنفر الطبع عنه
وقد يقال مقابل الوحشي المستعمل لا العذب بل عذوبة اللفظ هي السلاسة
التي يقابلها الركاكة فعلى هذا الاوجه للعدول كما فعله المص ولا لتغيير التركيب
بالتشنيع كما فعله ابن الكمال في المقال **قوله** ولفظ المجاز وهو الداهية عذب عدل
عن عبارة التوضيح اعني قوله يكون اعذب منه لان اسم التفضيل يقتضي
وجود العذوبة في اللفظ الوحشي الحقيقي كالخنفقيق وليس كذلك ووجه صاحب
التلويح عبارة التوضيح بان الكلام من قبيل قولهم الشتاء ابرد من الصيف
والعسل احلى من الخل يعني الشتاء ابلغ في البرودة من الصيف في الحرارة والعسل
ابلغ في الحلاوة من الخل في المرارة ولفظ المجاز ابلغ في العذوبة من لفظ الحقيقة
في الركاكة وفيه بحث لانه ان اريد اقتضاء وجود العذوبة في جميع الالفاظ الركيكة
فاللزوم غير مسلم وان اريد في بعضها فبطلان المقتضي ثم كيف والعذب قد يسمى
ركيكا بالنظر الى اعذب منه **قوله** او الوزن وفي التنقيح او صلاحيته للسجع يعني
وزنا او قافية فان لفظ الحقيقة قد يكون بحيث اذا استعمل لا يكون بحيث اذا
استعمل لا يكون الكلام موزونا او مقفى واذا استعمل لفظ المجاز يكون موزونا
او مقفى **قوله** من المقابلة والمطابقة قال المحقق الشريف بيان المحسنات البديعية
بالمطابقة والمقابلة ليس كما ينبغي لان الكلام في الدواعي اللفظية وهما من المعنوية
ورد عليه المص بان الدواعي اللفظية يجوز ان تتناول المحسنات المعنوية فانك
اذا قلت اتخذت للاشهب ادهم حصل الطباق وفيه ان مقابلة اللفظ بالمعنى
تأبى عنه **قوله** كاستعارة لفظ ابي حنيفة لرجل عالم فقيه متق كما روي ان الفاتح
المرحوم كان يقول في حق المصنف انظروا الى ابي حنيفة زمانه روي ان بعض
العلماء الاسلاف لقب بذلك لكن قيل كل من لقب بذلك حصل في عقله
خفة وهذا من الغرايب **قوله** او زيادة البيان يعني كاستعارة الاسد للرجل
الشجاع فانها اقوى في الدلالة على الشجاعة من الحقيقة لانه دعوى ببينة فان
الاسد يلزمه الشجاعة وهذا دعوى بلا بينة **قوله** او ناطف الكلام قيل كاستعمال
احد الضدين للاخر تمليحا مثل استعارة البصير للاعمى او تهكما كاستعارة البشارة
للانذار في حق الكفار او تفاولا كاستعارة المفازة للمهلكة واما ما يفيد لذة

ذ حواشية على التلويح مسعود

تخييلية

تخييلية وزيادة شوق الى ادراك معناه فمن قبيل المجاز للترغيب وفيه مناقشة
لا تخفى **قوله** قد جرت العادة يعني عادة الاصوليين من الحنفية والشافعية وغيرهم
وانما قال قد جرت العادة لان في بعض كتب الاصول ذكرها في اخر الكتاب وما
ذكره من السبب لا يقتضي عقيب البحث عن الحقيقة والمجاز **قوله** يتوقف شطر
من المسائل قيل الشطر نصف الشيء او جزؤه ومنه حديث الاسراء فوضع شطرها
اي بعضها وفي التحقيق بيان هذه الحروف من قسم النحو دون الاصول فلذا اعتذر
عن ايراده بان شطرا من مسائل الفقه مبني عليها والشطر النصف لانه يستعمل
في البعض توسعا في الكلام **قوله** في البناء وعدم الاستقلال قبل البناء ولهذا بنيت
وفيه نظر لعدم شموله مع وعند وقبله وبعده وانما يشمل من الظروف المذكورة
قبل وبعد **قوله** من حروف المعاني الحروف العاطفة اعلم ان لفظ الحروف يطلق على
حروف التهجي التي هي اصل تراكيب الكلام وعلى ما يوصل معاني الافعال الى
الاسماء وعلى ما دل على معنى في غيره على ما ذكر في علم النحو وسمي الثاني حروف
المعاني لايصالها معاني الافعال الى الاسماء والاضافة بمعنى اللام اي حروف
للمعاني والعطف لغة الثني والرد والعطف في الكلام رد احد المفردين
الى الاخر في الحكم او احدى الجملتين الى الاخرى في الحصول وفائدته الاختصار
واثبات المشاركة كذا في البيان **قوله** فالواو لمطلق الجمع لا للجمع المطلق والفرق
ظاهر وما ذكره العلامة التفتازاني في شرح التلخيص من ان الواو انما هو للجمع
المطلق فكانه اراد به مطلق الجمع على ما ذكره الفاضل البسطامي في حواشيه والتحقيق
ان الجمع ينقسم الى ثلاثة اقسام الجمع في الثبوت والوجود مثل قام زيد وقعد عمرو والجمع في
الحكم نحو قام زيد وعمرو والجمع في ذات نحو قام وقعد زيد **قوله** بلا دلالة على مقارنة
كما زعم بعض اصحابنا على قولهما ولا ترتيب كما زعم ذلك البعض على اصل ابي حنيفة
وكما زعم بعض اصحاب الشافعي وقال بعض اصحاب الشافعي قال شمس الائمة ذكر
الشافعي في احكام القران وفي القواطع نقل عن الشافعي انه قال في اية الوضوء
يعتبر ذكر الترتيب وعن الفراء انها للترتيب واحتج من اثبت الترتيب بما روي ان الصحابة
رضي الله عنهم سألوا رسول الله عليه السلام عن السعي بين الصفا والمروة بايهما
نبدأ وقد نزل قوله تعالى ان الصفا والمروة الاية قال عليه السلام ابدؤا بما بدأ
الله تعالى ففيه دليل على انها للترتيب من وجوه الاول فهم النبي عليه السلام الترتيب

التهجي التعدد يقال هجى الحروف اذا عددها صح

نقل ذلك عن الشافعي صح

حيث قال ابدؤا بما بداء الله وانه كان اعلم بلسان العرب الثاني انه عليه السلام
نص على الترتيب عند اشتباهها عليهم انها للجمع او الترتيب الثالث انها لو كانت لمطلق الجمع
لما احتاجوا الى السؤال لانهم اهل اللسان ولا يعارض بانها لو كانت للترتيب
لما احتاجوا الى السؤال ايضا لتجويزهم استعمالها في مطلق الجمع غالبا والجواب انا
نمنع ثبوت وجوب الترتيب بالاية وفهم النبي عليه السلام ذلك منها بل ثبت لنا
ذلك بالحديث المذكور وللنبي عليه السلام بما لاح له من وحي غير متلو وذلك لان
الحكم في الاية هو كونهما من شعائر الله تعالى وهذا لا يحتمل الترتيب اذ لا معنى لتقدم
احدهما على الاخر في ذلك قوله كما نقل عن مالك ونسب الى الامين انما قال في الاول
نقل وفي الثاني نسب لان الاول منقول والثاني مستخرج من بعض المسائل المنقولة
وكذا الكلام في قوله كما نقل عن الشافعي ونسب الى ابي حنيفة قوله واستدلوا على ذلك
يعني على كون الواو لمطلق الجمع بلا دلالة على مقارنة وترتيب بوجوه اربعة على ما ذكره
صاحب التلويح ثالثها انهم ذكروا ان الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة الالف بين
الاسمين المتحدين فكما لا دلالة لمثل جاء في رجلان على مقارنة او ترتيب اجماعا فكذا
جاء في رجل وامرأة الا انه في قولهم الالف بين الاسمين المتحدين تسامحا لان الاتحاد
في الاصطلاح ان يصير شيئا واحدا وههنا ليس كذلك ورابعها ان قولهم لا تاكل
السمك وتشرب اللبن معناه النهي عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد اكل السمك
جاز وتحقيقه انه نصب تشرب باضمار ان ليكون في معنى مصدر معطوف على
مصدر ماخوذ من مضمون الجملة السابقة فلو كان الواو للترتيب لما صح في هذا
المقام كما لا يصح الفاء وثم لافادتهما النهي عن الشرب بعد الاكل استقدما ولا
مقارنا ولا يخفى ان هذا الاستدلال لا ينفي المقارنة الا ان المقصود الاهم نفي الترتيب
كذا في التلويح قوله وقد نص عليه سيبويه في خمسة عشر موضعا وفي ابياذ وعن سيبويه
في كتابه في سبعة عشر موضعا وقال عبد القاهر معنى الواو الجمع في الحكم لا في الوقت
ولا ترتيب ونقل اللغة عن اربابها حجة قوله والاستقراء وكذا التامل في موارد
النصوص وكلاهما اعني الاستقراء والتامل حجة على من قال بالترتيب قوله
والاصل في الاطلاق الحقيقة ومما احتج به العامة قوله تعالى في سورة البقرة
وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وقوله تعالى في سورة الاعراف وقولوا
حطة وادخلوا الباب سجدا والقصة واحدة امرا ومأمورا وزمانا بنقل الائمة

التفسير فلو كانت للترتيب لكان قولك رأيت زيدا وعمرا قبله او بعده تناقضا او
تكرارا والاول باطل والثاني خلاف الاصل قال عبد القاهر ومما يدل على ذلك
قولهم اشترك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد فان الاشتراك والاختصام مما
يقتضي فاعلين فلو قلت ان زيدا قبل عمرو كان بمنزلة قولك اشترك زيد وسكت
لان احدهما اذا تقدم لم يكن مساويا لصاحبه ومجتمعا معه كما لو قلت جاءني زيد
قبل عمرو ولم يكن لزيد اجتماع مع عمرو في المجيء فمن قال ان الواو للترتيب لزمه ان
يقول اشترك زيد واختصم بكر وسكت ولهذا لا يصح بالفاء وثم قوله اذا قيل
لغير الموطوءة قيد بغير الموطوءة لان في الموطوءة يقع الثلاث اتفاقا لان صريح
الطلاق فيها يكون رجعيا ويلزمها العدة فيصادف الاخيران المحل واما في
غير الموطوءة فهو يفيد البينونة ولا عدة لها فلا يصادف ثانا المحل قوله ان دخلت
الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق قوله
فيحصل بها التعليق بالشرط قيل الباء في بها بمعنى في كما في جلست بالمسجد
فلا مسامحة بناء على ان مجموع الشرط والجزاء لا يعلق بالشرط على ان انفهام
تعليق المجموع من الباء وان حملت على السببية ثم لان سببية المجموع للتعليق
قد يكون بكون بعض اجزائه معلقا والبعض الاخر معلقا عليه قوله فلا يصادف
الثانية والثالثة المحل ويمكن ان يقال وقوع الواحدة عنده مبني على ان الواو
للجمع المطلق فيحتمل ان يراد الجمع في ضمن الترتيب وان يراد الجمع لا مع الترتيب
فطلاق واحد مجزوم والزيادة مشكوكة وبالشك لا يقع قوله وهي اي
الواو اذا دخلت قال في التلويح الجمل المتعاطفة بالواو ان وقعت في موضع
خبر لمبتداء او جزاء لشرط او نحو ذلك فالواو تفيد الجمع بينها في ذلك التعلق والا
فالواو تفيد الجمع بينها في حصول مضمونها اذ بدون الواو يحتمل الرجوع عن الاول
والاضراب واما الزيادة على ذلك من اعتبار بعض قيود الاولى في الثانية او
بالعكس فمفوضة الى القرائن والواو لا توجبها ولا تدل عليها قوله بعد قوله
كلما حلفت بطلاقك يعني اذا قال كلما حلفت بطلاقك فانت طالق ثم قال لها
ان دخلت هذه الدار فانت طالق وطالق كان يمينا واحدة حتى لا تقع الا
واحدة ولو كان كالمعاد لوقعت طلقتان قوله وتستعار يعني الواو للحال لان
الواو لا تدخل الجملة الواقعة موقع الحال لتعلقها معنى بالاولى لكن كونها مستقلة

بفائدة وغير متحدة بالجملة السابقة كما فى الحال المؤكدة وغير منقطعة عنها
بجهة جامعة بينهما كما ترى فى نحو جاء فى زيد وفرسه يعدو ويبسط العذر فى
ان يدخلها الواو للجمع بينهما يعنى لما كانت الواو لمطلق الجمع كان الاجتماع الذى
بين الحال وذى الحال من محتملاته لان المطلق يحتمل المقيد فيجوز استعارتها
لمعنى الحال عند الاحتياج قوله فلا يعتق قبل الاداء بمعنى لا يعتق مالم يؤد الالف
قالوا الواو هنا للحال لانه لا يحسن العطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية
طلبية والثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع ولا بد لحسن العطف
من نوع اتصال على ما عرف فجعلت للحال والاحوال شروط لكونها مقيدة
كالشرط فتعلقت الحرية بالاداء كما فى قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق
يتعلق الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول فصار كانه قال ان اديت الى الفا
فانت حر هذا تقرير عامة الكتب فان قيل ما ذكرت عكس مقتضى الكلام
فان الواو دخلت فى قوله وانت حر لا فى قوله اد فيقتضى ان تكون الحرية شرطا
للاداء لا عكسه كما فى قوله انت طالق وانت مريضة اذا نوى التعليق يكون المرض
شرطا لا عكسه واذا انتفى التعليق كانت الحرية واقعة فى الحال قلنا جوابه
من وجوه احدها انه من باب القلب كقوله عرضت الناقة على الحوض على الناقة وهذا
شايع فى كلامهم فيكون التقدير كن حرا وانت مؤد الى الفا وانما يحمل على هذا لانه لا يصح
تعليق الاداء بما دخل عليه الواو ولان التعليق انما يصح ممن يصح منه التنجيز وليس فى
وسع المتكلم تنجيز الاداء فكيف يصح تعليقه ولما لم يصح العمل بظاهره ولم يمكن العمل
بالعطف ايضا جعلناه من باب القلب الذى هو شعبة من البلاغة والثانى ان قوله
وانت حر من الاحوال المقدرة كقوله تعالى فادخلوها خالدين اى مقدرين الخلود
فى حالة الدخول لا من الاحوال الواضحة لان غرض المتكلم عدم وقوع الحرية فى
الحال فيكون معناه اد الى الفا مقدرا للحرية فى حال الاداء فح تتعلق الحرية بالاداء
والثالث ان الجملة الواقعة حالا قايمة مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم
فاخذت حكمه ويصير معناها اد الى الفا تصر حرا فتكون الحرية متعلقة بالاداء
والرابع ان قوله وانت حر يوجب الحرية للحال لولا قوله اد الى الفا فبانضمامه اليه
تاخر العتق كما يتاخر بانضمام الشرط فكان كالشرط من هذا الوجه والخامس
انه لما جعلت الحرية حال الاداء صار وصفا له فلا تسبقه اذ الحال والصفة

اى الحوض تم

لا تسبق الموصوف وهذه الوجوه كلها مردودة اما الاول فلان اعتبار القلب انما
هو فى الخطابيات وفى كلام البلغاء والتمسك الاستدلالى وما قد يصدر عن
القوم سخيف واما الثانى فلان الحال المقدر قليلة فلا تعتبر فى المقام الالزامى واما
الثالث فلان قيام الجملة الحالية مقام جواب الامر غير مطرد واما الرابع فلانه تعسف
بارد واما الخامس فلان الحال على تقدير كونه وصفا انما هو وصف للمؤدى الذى هو
ذو الحال لا للاداء فلا يقتضى تاخر الحرية عن الاداء فالوجه ان يقال ما ذكره صاحب
التلويح ان الواو فى قوله وانت حر للحال فتقيد ثبوت الحرية مقارنا لمضمون العامل
وهو تادية الالف وهذا معنى كون الحال قيدا للعامل اى يكون حصول مضمون
العامل مقارنا لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمونه سابقا على
حصول مضمون العامل للقطع بانه لا دلالة لقولنا ائتنى وانت راكب الا على كونك
راكبا حالة الاتيان قوله بغير مهلة قال فى البيان موجب الفاء تراخى الثانى عن الاول
بزمان وان قل ذلك الزمان بحيث لا يدرك اذ لو لم يكن كذلك كان مقارنا والقران
غير موجبه وفى شرح الموجز الفاء فى الترتيب على ثلثة اوجه احدها ان يكون الثانى
موجب الاول فيكون بعده نحو سقاه فارواه والثانى ان لا يكون من موجب الاول
ولكن يجوز ان يكون بينهما مهلة يسيرة نحو جاءنى زيد فعمرو والثالث ان يكون بينهما
مسافة كقولك دخلت البصرة فالكوفة قوله نحو جاء الشتاء فتاهب الفاء جزائية
وتعرفها بان يصلح تقدير الشرطية قبلها وجعل مضمون الكلام السابق شرطها
قوله لانه ذكر الحرية حاصل الكلام ان الفاء فى قوله فهو حر للتعقيب والمشترى اثبت
الحرية عقيب البيع الصادر من البايع وذلك لا يكون الا بقبول العقد فيكون
قوله فهو حر مقتضيا قبول العقد تصحيحا للفظ المشترى اذ لا عتق فيما لا يملكه
الانسان بخلاف ما لو قال هو حر او وهو حر حيث لم يجز البيع لانه لا اتصال بقوله
بعت منك فيكون اقرارا بكونه حرا او حالا وهما لا يقتضيان قبول البيع قوله وقد
تدخل الفاء على العلل الاصل ان الفاء تدخل على الاحكام لتأخرها عن العلل ولا
تدخل على العلل لاستحالة تأخرها عن الاحكام الا انها قد تدخل على العلل على خلاف
الاصل بشرط ان يكون للعلة دوام لانها اذا كانت دائمة كانت فى حالة الدوام
متراخية عن ابتداء الحكم كما يقال لمن هو فى قيد ظالم ابشر فقد اتاك الغوث المغيث
باعتبار ان الغوث بعد ابتداء الابشار باق ويبقى هذا فاء التعليل لانها بمعنى لام

بنى المقام تم

الفاء

التعليل والابشار لازم ومتعد يقال بشرته بكذا فابشر اى صار فرحا وههنا
بمعنى اللازم ففى قوله اد الى الفا فانت حر يعتق للحال لما ذكرنا ان الفاء فى مثل هذا
الموضع للتعليل فيصير معناه اد الى الفا لانك حر فيتنجز به العتق ولما استشعر
ان يقال هلا جعلت قوله اد الى الفا علة وقوله فانت حر ثابتا به كما هو حقيقة
الفاء والاداء صالح لاضافة الحرية اليه فيصير كانه قال ان اديت الى الفا فانت
حر كما فى صورة الواو دفعه بان الكلام يصح بدون الاضمار مع ان الاضمار خلاف الاصل فلا
يصار اليه بغير ضرورة فان قيل دخول الفاء على العلة ايضا خلاف الاصل قلنا
فيما قلنا عمل بحقيقة الفاء من وجه لان العلة لما كانت مستدامة يحصل الترتيب
فكان اولى من الاضمار كذا قيل فيه بحث لان الاضمار وان كان خلاف الاصل
ففيه عمل بحقيقة الفاء من كل وجه وذلك لان الترتيب وهو التقدم والتاخر
بين الشيئين زمانا فيه تحقيقى وفى دخولها على العلة اعتبارى فينبغى ان يكون
هو اولى واجيب عنه بانه على تقدير الاضمار لا يبقى للعطف لان الفاء فى جواب
الشرط للتعقيب المحض لا للعطف وعورض بانها فى العلة كذلك والاضمار
انما يكون لتصحيح ما وقع عليه التنصيص لا لالغائه قيل والذى يحسم مادة هذا
الاشكال ان الفاء فى العلة للتعقيب المحض وهو عمل بالحقيقة من وجه لفوات
معنى العطف وفى الجزاء كذلك فتعارضا فيرجح ما قلنا لعدم الاضمار وللقائل
ان يقول الفاء فى العلة ليست للتعقيب من كل وجه وفى الجزاء له من كل وجه فيعارض
ذلك شبهة الاضمار ويمكن ان يقال الاضمار اقوى لانه خلاف الاصل من كل
وجه فلا يعادض ذلك **قوله** فالصواب ان يقال توضيحه ان قوله فانت حر لا يمكن
ان يكون جوابا للامر لان جواب الامر لا يقع الا الفعل المضارع لان الامر انما يستحق الجواب
بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضى بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة
على الثبوت بمعنى المستقبل وانما تجعل ذلك اذا كانت ملفوظة واما اذا
كانت مقدرة فلا كما تقول ان تاتنى اكرمك فلا تقول ائتنى اكرمتك بل يجب ان
تقول ائتنى اكرمك فكذا فى الجملة الاسمية تقول ان تاتنى فانت مكرم فكما لا تجعل
ان المقدرة الماضى بمعنى المستقبل لا تجعل الاسمية بمعنى المستقبل ايضا بل اولى
لان مدلول الجملة الاسمية بعيد من المستقبل ومدلول الماضى قريب منه
لاشتراكهما فى كونهما فعلا ودلالتهما على الزمان فلما لم تجعل الماضى بمعنى المستقبل

وفى البيان وما ذكرنا ان تقديره اذا اديت الى الفا فانت حر لا على ظاهره بل التفسير بما يلازمه فلا يكون اضمارا منه

لم تجعل الاسمية بالطريق الاولى **قوله** لان الفاء للترتيب يعنى ان الفاء للعطف ومن
شرطه المغايرة فوجب ان يكون الثانى غير الاول عملا بحقيقة العطف لكن الترتيب
من لوازم الفاء ولا يمكن ههنا لان الترتيب تقدم وتاخر بين الشيئين زمانا وهذا
فيما يتعلق بالزمان وهو الفعل لا العين ولهذا لا يقال هذا اول وهذا اخر بل
يقال ثبت هذا اولا او جلس او قام ونحوه والدراهم فى الذمة فى حكم العين فلا يتصور
فيها الترتيب فيجعل الفاء مجازا عن الواو لمشاركتهما فى نفس العطف ويصير كانه
قال درهم ودرهم ويجوز ان يصرف الترتيب الى الوجوب فكانه قال وجب درهم
وبعده اخر كما لو قال درهم ثم درهم حيث يلزمه درهمان بالاجماع وقال
الشافعى لزمه درهم واحد لان موجب الفاء لا يتحقق فى الدراهم كما ذكرنا ولا
يمكن صرفه الى الوجوب ايضا لان وجوب الثانى بعد الاول متصلا به لا يتصور
اذ لا بد من مباشرة سبب اخر بعد وجوبه فينفصل لا محالة فيحمل على انه جملة
مبتداءة محذوفة المبتداء لتاكيد مضمون الجملة الاولى كانه قال فهو درهم
ولكنا نقول هذا لا يصح الا باضمار فيه ترك الحقيقة والغاء الفاء من كل وجه
لانه يساوى قوله على درهم درهم والحقيقة احق بالاعتبار من الالغاء
ما امكن وفيما ذكرنا وان تركت الحقيقة من وجه ففيه اعتبارها من وجه لانه
ان فات معنى الترتيب فقد حصل معنى العطف الذى هو اصل فى هذا الحرف
بصفة التعقيب فى الوجوب **قوله** وهو ان يكون بين المعطوفين مهلة فى الفعل
المتعلق بهما فلو قلت جاءنى زيد ثم عمرو كان المعنى انه وقع بينهما مهلة
ولذا جاز ان يقال بعده بشهر ولا يصح ذلك بالفاء **قوله** لكن ذلك التراخى مختلف
علمائنا فى ظهور اثر التراخى فقال ابو حنيفة يظهر فى التكلم والحكم جميعا
اذ لو كان فى احدهما كان ثابتا من وجه دون وجه بل يجب اظهار اثر التراخى فى اللفظ
تقديرا لدخولها على اللفظ وقالا يظهر اثره فى الحكم دون التكلم لانه متصل فى التكلم
حقيقة فكيف يجعل النظم منفصلا والعطف لا يصح مع الانفصال فينبغى ان يكون
الاتصال لفظا مراعاة لحق اللفظ **قوله** فاذا قال اعلم ان هذه المسئلة على اربعة اوجه
لانه اما ان اخر الشرط او قدم وعلى كل تقدير اما ان يكون فى المدخول بها او فى غير
المدخول بها اما الى اخر الشرط فى غير المدخول بها بان يقول انت طالق ثم طالق
ثم طالق ان دخلت الدار فعند ابى حنيفة يقع الاول فى الحال ويلغو ما بعده لعدم

فكان احق مما قاله الشافعى منه

بمنزلة ما لو سكت ثم استانف قولا بكمال التراخى يعنى ثم وضع لمطلق التراخى فعندهما يحمل على كماله اذ المطلق ينصرف الى الكامل وذلك بان يثبت التراخى فى التكلم والحكم جميعا

المحل لانه صار بمنزلة السكوت لا يتوقف اول الكلام على اخره وان وجد المغير والا فيقع
بالاول الطلاق البائن في الحال ويلغو ما بعده لعدم المحل كما اذا وجد السكوت حقيقة
واما اذا قدم الشرط تعلق الاول بالشرط ويقع الثاني في الحال ويلغو الثالث لحصول
البينونة بالثاني وفي المدخول بها سواء قدم الشرط او اخر يتعلق بالشرط ما يليه
ووقع الباقي في الحال وهذا ظاهر وعندهما يتعلق الكل بالشرط في الوجوه الاربعة
وينزلن على الترتيب عند وجود الشرط لان ثم للعطف بصفة التراخي فلوجود معنى
العطف يتعلق الكل ولمعنى التراخي يقع مرتبا فاذا كانت مدخولا بها تطلق ثلاثا
عند وجود الشرط وان كانت غير مدخول بها تطلق واحدة ويلغو الباقي لفوات
المحل **قوله** فان قيل فينبغي ان يلغو الثاني ايضا لانقطاع الثاني عن الاول لان كلمة
ثم بمنزلة سكتة عنده فيبقى قوله ثم طالق بلا مبتدأ ولو استانف به حقيقة لا يقع
شيء فكذا لو صار مستأنفا حكما قلنا صحة العطف مبنية على الاتصال صورة
وذلك موجود ههنا فاما التعلق بالشرط فمبني على الاتصال صورة ومعنى
ولهذا اختص بالفاء الذي يوجب الوصل حتى لو قال ان دخلت الدار وانت
طالق وانت طالق او انت طالق طالق لا يتعلق شيء فان قيل فعلى هذا ينبغي ان
لا يتعلق قوله وعبدي حر في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر بدخول
الدار بعدم اتصاله بالاول معنى لاستقلاله وتغاير معناه اجيب بان اتصاله
بسبب العطف بالواو اقوى من اتصاله بكلمة ثم لانه بمنزلة السكتة وفيه تأمل
قوله ويستعار ثم للواو لما تعذر العمل بحقيقة ثم يجعل مجازا عن الواو احترازا
عن الالغاء بالاتصال بينهما من حيث العطف فان الواو لمطلقه وثم لمقيده
والمطلق داخل في المقيد فيثبت بينهما اتصال معنوي ولذا قلنا اذا عجل الكفارة
بالمال قبل الحنث لا يجوز عندنا وقال الشافعي يجوز لقوله عليه السلام من حلف
على شيء وراى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير فشرع
الكفارة قبل الحنث وما روي في رواية اخرى فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن
يمينه محمول على الوجوب وهذا على الجواز وقلنا ما روي انه عليه السلام قال
فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر يمينه دث والترتيب للوجوب في الشرع فحملنا ثم في
هذه الرواية على حقيقته لامكان العمل بها لان التكفير بقي على حقيقته اذ الكفارة
واجبة بعد الحنث بالاجماع وهذه الرواية هي المشهورة ولا تعارضها الرواية الاخرى

لانها غير مشهورة كذا في الاسرار ولو صحت كان ثم فيها محمولا على الواو لتعذر العمل بحقيقة
لان التكفير قبل الحنث غير واجب بالاجماع وانما الكلام في الجواز فان قيل فيما ذكرتم ترك
العمل بحقيقة ثم وان كان فيه عمل بحقيقة الامر وفيما قلناه عكسه فبم يرجح ما ذكرتم قلنا
بكون وجوب الكفارة لانه هو المقصود من سوق الكلام اذ المقصود الاصلي من اليمين
البر والكفارة خلف عنه فحمل ما هو الراجع الى المقصود على الحقيقة اولى من عكسه و
بان فيما ذهبنا اليه ترك الحقيقة من وجه واحد وهو ترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذهب
اليه ترك الحقيقة من وجهين وهما حمل الامر على الاباحة وترك العمل بالاطلاق لان
التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز بالاجماع والامر بالتكفير ثبت مطلقا غير مقيد
بالمال فكان ما قلنا اولى وانما جعلنا ثم مجازا عن الواو دون الفاء مع ان الفاء اقرب
اليه لان الفاء يوجب الترتيب ايضا فلا يحصل الغرض **قوله** وبل للاعراض عما قبله
اعلم ان كلمة بل موضوعة للاضراب عن الاول منفيا كان او موجبا والاثبات للثاني على
سبيل التدارك للغلط فاذا قلت جاء في زيد بل عمرو او لا بل عمرو ويفهم منه الاخبار
بمجيء عمرو خاصة واذا قلت ما جاءني زيد بل عمرو يحتمل وجهين احدهما ان يكون التقدير ما
جاءني زيد بل ما جاءه في عمرو والثاني ان يكون المعنى بل جاءني عمرو ويكون الاستدراك في
الفعل وحده دون الفعل وحرف النفي معا كذا قال الامام عبد القاهر واذا انضم اليه
لا تاكيد النفي الذي تضمنته هذه الكلمة **قوله** وقيل يعني قال بعضهم معنى الاعراض
هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثاني تداركا لما وقع اولا من الغلط و
بالجملة وقوعها في كلام الله تعالى يكون للاخذ في كلام اخر من غير رجوع وابطال كذا
في التلويح وهذا اذا لم يذكر بطريق الحكاية نحو قوله تعالى بل افتراه بل هو شاعر وههنا
بحث وهو ان ما ذكره منقوض بقوله تعالى ام يقولون افتراه بل هو الحق فان بل فيه
للابطال وليس بطريق الحكاية فليتأمل **قوله** ثم الاضراب انما يصح يعني انما يصح الاضراب
عن الاول ببل اذا كان الصدر محتملا للرد والرجوع فان كان لا يحتمل ذلك صار
بمنزلة العطف المحض فيعمل في اثبات الثاني مضموما الى الاول على سبيل الجمع
دون الترتيب **قوله** وهو في الاخبار دون الانشاء والسر في عدم قبول الانشاء التدارك
والابطال ان اللفظ الانشائي اذا صدر لا يتخلف عنه موجبه لان ايجاد معنى
بلفظ يقارنه في الوجود فبعد ما وجد المعنى لا يمكن رفعه وابطاله بان يجعل
غير موجود في تلك الحالة فلا يصح تداركه بخلاف الاخبار لجواز تخلف مدلوله

عنه قال فخر الاسلام واما الانشاء فلا يحتمل تدارك الغلط **قوله** لا لان التدارك رد على صاحب التنقيح حيث قال ان الانشاء لا يحتمل التدارك لان المراد بالتدارك تدارك الكذب والانشاء لا يحتمل الكذب وتقرير الرد انا سلمنا ان الانشاء لا يحتمل الكذب لكنه يحتمل الغلط والتدارك لا يجب ان يكون تدارك الكذب بل يكون تدارك الغلط **قوله** فانه يلزمه درهمان استحسانا وفي القياس ثلاثة دراهم وهو قول زفر وعلى قياس وجه الاستحسان لو قال علي درهمان بل درهم ينبغي ان يلزمه درهم وما وجد فيه رواية وقيل في جوابه هذا مبني على العرف في الزيادة لا في النقصان كذا ذكر في البيان **قوله** لان المراد بمثل هذا الكلام عادة التدارك يعني ان الاقرار اخبار فيحتمل التدارك الا ان التدارك في الاعداد يراد به نفي انفراد ما اقر به اولا لا نفي اصله واشار بقوله عادة الى ما ذكره صاحب التلويح ان ذلك بحكم العرف كما يقال سني ستون بل سبعون يراد زيادة العشرة فقط ويرد عليه ان كون التدارك في الاعداد ذلك امر ضروري لا يحتاج الى اثبات عرف لانه لا يمكن ابطال العدد الاول بالثاني لاشتمال الثاني على العدد الاول **قوله** ثم تدارك يعني تدارك ذلك الانفراد وابطله **قوله** ولكن للاستدراك قال في البيان الفرق بينه وبين بل من وجهين احدهما ان لكن يستدرك به بعد النفي خاصة بخلاف بل فانه يستدرك به بعد النفي والاثبات جميعا وهذا في عطف مفرد على مثله وفي عطف الجملة على الجملة فهو كبل في مجيئه بعد النفي والاثبات جميعا كقولك جاءني زيد لكن عمرو لم يجئ كذا ذكره عبد القاهر والثاني ان موجب الاستدراك بلكن اثبات ما بعده واما نفي ما قبله فليس من احكامه بل يثبت ذلك بدليله وهو صريح النفي بخلاف بل فان موجبه وضعا نفي الاول واثبات الثاني فانه لو قال ما جاءني زيد لكن عمرو انتفى مجيء زيد بصريح النفي سواء عطف عليه لكن عمرو او لا بخلاف بل فانه لو قال جاءني زيد بل عمرو انتفى مجيء زيد ببل لا بصريح الكلام ثم في تفسير الاستدراك بالتدارك اشارة الى عدم الفرق بين الاستدراك (اي تفسير المص بقوله او التدارك منه) والتدارك في الاصطلاح ولذا فسر صاحب التلويح الاستدراك بالتدارك وصاحب البيان التدارك بالاستدراك وقد يفرق بينهما بان التدارك انما هو باعتبار غلط المتكلم في الكلام والاستدراك باعتبار توهم السامع وبانه يأتي بعد الاثبات والنفي والاستدراك لا يكون الا بعد النفي **قوله** وهو يحتمل

النفي

النفي يعني نفي ما بعده لان موجب الاستدراك بلكن اثبات ما بعده يدل على هذا قوله يجب ان يكون ما قبلها منفيا ليحصل المغايرة واعلم انه قد يشدد نونها فيصبح ناصبة للاسم ورافعة للخبر لا عاطفة لكن المعنى لا يتغير ولهذا لم يفرقوا في التمثيل بين المخففة والمشددة **قوله** ويجب اختلاف طرفيها ان دخلت الجملة يعني ان عطفت بها جملة تحتمل الاثبات فيكون ما قبلها منفيا وتحتمل النفي فيكون ما قبلها مثبتا فيكفي اختلاف الكلامين سواء كان المنفي هو الاول او الثاني ولا يخفى ان المراد اختلاف الكلامين نفيا واثباتا من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجئ او معنى نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر ثم ان كونه للاستدراك انما يستقيم عند اتساق الكلام اي انتظامه وارتباطه والمراد ههنا ان يصلح ما بعد لكن تداركا لما قبلها مثل ما جاءني زيد لكن عمرو وزيد قائم لكن عمرو قاعد وما اكرمت زيدا لكن اهنته بخلاف ما جاء زيد لكن ركب الامير وزيد قائم لكن عمرو ليس بكاتب **قوله** وذلك يعني الاتساق المذكور بطريقين الاول ان يتحقق بين الاجزاء الكلام ارتباط معنوي بان يكون الكلام متصلا بعضه ببعض غير منفصل ليحصل العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما ولا يناقض اخر الكلام اوله وبالجملة يكون المذكور بعد لكن مما يكون الكلام السابق بحيث يتوهم منه المخاطب عكسه او يكون فيه تدارك لما فات من مضمون الكلام (اي على لكن منه) السابق والاتساق هو الاصل حتى يحمل الكلام عليه كذا في التلويح **قوله** فان الكلام لما اتسق توضيحه ان قول المقر له لا لا يمكن حمله على نفي الواجب لانه لو حمل عليه لا يستقيم قوله لكن غصب ولا يكون الكلام متسقا مرتبطا فحمل على نفي السبب فلما نفى كونه قرضا تدارك بكونه غصبا فصار الكلام مرتبطا فلا يكون ردا للاقرار بل يكون نفي السبب **قوله** فلولاه يعني اذا فات احد الامرين فات الاتساق فلا يصح الاستدراك فيكون كلاما مستانفا مثال فوات الامر الاول رجل في يده عبد فاقر به لانسان فقال المقر له ما كان لي قط لكن لفلان فان وصل قوله لكن لفلان بقوله ما كان لي قط يكون الكلام متسقا فيجعل النفي متعلقا بالاثبات على معنى تحويل الملك من المقر له الاول الى المقر له الثاني ويكون العبد للمقر له الثاني ويكون قوله لكن لفلان بيانا بانه نفى العبد من نفسه الى الثاني لا انه كان نفيا مطلقا وان فصل قوله لكن لفلان كان ذلك ردا للاقرار ونفيا للملك عن نفسه مطلقا من غير تحويل الى الثاني فلا يتسق

الكلام وهذا هو الظاهر لانه خرج جوابا له والمقرّ له الاول منفرد بردّ الاقرار
فبرتدّ بردّه فيرجع العبد الى المقرّ الاول وذلك لانه اذا فصل قوله لكن لفلان
عن النفي كان قوله ماكان لي قط نفياً مطلقاً فكان تكذيباً للمقرّ في اقراره فيكون ردّاً
وكان قوله لكن لفلان بعد ذلك شهادةً بالملك للمقرّ له الثاني على المقرّ الاول و
بشهادة الفرد لا يثبت الملك له فيبقى العبد ملكاً للمقرّ الاول هكذا ذكروا ولا
يخفى انّ كونه مثالاً لفوات الامر الاول انما هو في صورة الفصل فيكون ذكر صورة
الوصل استطراداً ومثال فوات الامر الثاني امة تزوجت بغير اذن المولى بمائة
فقال المولى لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين فانّ اتساق الكلام ان لا يصحّ النكاح
الاول بمائة لكن يصحّ بمائتين وذا لا يمكن لانه لما قال لا اجيز النكاح انفسخ
النكاح الاول فلا يمكن اثبات ذلك النكاح بمائتين فيكون نفي ذلك النكاح
واثباته بعينه فعلم انه غير متسق فحمل قوله لكن لا اجيزه بمائتين على انه كلام
مستانف فيكون اجازة لنكاح اخر مهره مائتان وبالجملة انّ الاستدراك
صرف الى اصل النكاح لا الجهة اعني نفي المائة واثبات المائتين لانه صرّح
بردّ النكاح بقوله لا اجيز النكاح فلا يمكن صرفه الى الجهة **قوله** لانه نفي اجازة
النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته بمائة او مائتين لقائل ان يقول الاتساق
هو الاصل الذي يراعى ما امكن فينبغي ان يحمل اللام في النكاح على العهد
فيكون المعنى لا اجيز النكاح بمائة لكن اجيزه بمائتين وغاية ما يمكن ان يقال
انّ ضمير لكن اجيزه بمائتين يرجع الى مطلق النكاح حتى يصحّ تقييده بمائتين
وهذا داع قوي على حمل النكاح على الجنس لا يعدل عنه الا بالتصريح على غير
الجنس **قوله** لا اصل النكاح يعني لا في اصله فلا يبطل صرّح بذلك في جامع
قاضيخان كذا قال صاحب التلويح ونقل المص عنه في حاشيته انه قال
هذا الذي ذكرنا من عدم الاتساق انما هو على تقدير اطلاق النكاح هو الموافق
لرواية الجوامع وكتب الاصول والمطابق لما يقتضيه الدليل وتوهّم صاحب
الكشف انه اذا قيل لا اجيز النكاح بمائة لكن اجيزه بمائتين كان كلاماً غير متسق
لما فيه من نفي فعل واثباته بعينه وحين اعترض عليه بعض الافاضل بانّ
النفي في الكلام المقيد راجع الى القيد والا يلزم في ذكر القيد اجاب بالمنع
بل هو راجع الى الذات المقيدة دون مجرد القيد وانما يلزم البعث لو لم يفد الاحتراز

اي عن نفسه اصلا لا الى احد منه

وهو اختلاف محل النفي والاثبات منه

يعني نفي الاجازة واثباتها منه

وح يفيد النفي هٰهنا كون الاجازة بمائة لا نفي الاجازة مطلقا ويؤكده قوله لكن اجيزه بمائتين منه

البعث نخ

عن مقيد اخر وانت خبير بان معنى نفي القيد نفي المقيد باعتبار القيد بمعنى
انه لا يدل على نفي اصله على الاطلاق بل ربما يدعى دلالته على ثبوت الاصل
مقيداً بقيد اخر ولا معنى لقوله يفيد الاحتراز عن مقيد اخر سوى هذا و
كون النفي راجعاً الى القيد مما يشهد به نقل ائمة العربية واستعمال الفصحاء فلا
وجه لمنعه على انا نقول من الابتداء لا نم ان قوله لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين
يفيد نفي فعل واثباته بعينه ليكون غير متسق بل هو نفي مقيد واثبات مقيد اخر
انتهى كلامه واقول حاصل كلام صاحب الكشف انه لا اختلاف في محلي النفي
والاثبات لان في قوله لا اجيز النكاح بمائة لكن اجيزه بمائتين نفي الاجازة
واثباتها بعينها فناقض اخر الكلام اوله فيكون كلاماً غير متسق وحاصل الاعتراض
انا لا نم ان فيه نفي الاجازة واثباتها بعينها مستنداً بانّ النفي راجع الى القيد
دون المقيد والا يلزم البعث في ذكر القيد فعلى هذا يكون الجواب بالمنع كلاماً
غير موجه لانه كلام على السند بطريق المنع **قوله** حتى صرّح الشيخ عبد القاهر
حيث قال النفي اذا دخل على كلام فيه تقييد بوجه ما يتوجه الى ذلك التقييد
لا يقال هذا يدل على انّ الكلام المشتمل على نفي وقيد يفيد نفي القيد دائماً
ولا يفيد تقييد النفي اصلاً وليس كذلك لانا نقول انّ في مثله اعتبارين
احدهما اعتبار القيد اولاً ثم النفي فيفيد الكلام نفي القيد وثانيهما اعتبار
النفي اولاً ثم القيد فيفيد تقييد النفي وكلام الشيخ محمول على الاعتبار الاول
لانه قال انّ النفي اذا دخل على كلام فيه تقييد وهذا انما يصدق اذا اعتبر
القيد اولاً ثم النفي واما في الاعتبار الثاني فالصادق انّ القيد دخل على
كلام فيه نفي ولا شكّ انّ الاعتبار الاول يفيد نفي القيد دائماً فلا حاجة
الى الاعتذار بانه اكثري لا كلي **قوله** رجوعه الى المقيد باعتبار القيد يعني
انه يفيد دفع مقيد الحكم بذلك القيد لا رفعه عن اصله بل ربما يفيد
اثباته مقيداً بقيد اخر فان قيل النكاح المنعقد الموقوف هو ذلك النكاح
المقيد بمائة فاذا بطل لم يبق شيء حتى ينعقد بمائتين قلنا هو نكاح مقيد
وابطال الوصف ليس ابطال الاصل **قوله** بل يفيد نفي مقيد واثبات مقيد
اخر يعني يفيد نفي النكاح بمائة واثبات النكاح بمائتين والنكاح بمائة
يغاير النكاح بمائتين فلا يتوارد النفي والاثبات على محل واحد ويرد عليه

نفي نخ

لا التاكيد والحال واحد المفاعيل منه

ان المهر فى النكاح من زوايد حتى يصح النكاح مع فساده ونفيه فلا يتغير بتغيره وايضا
اذا قيل النفى فى الكلام راجع الى القيد يكون النكاح منفيا عن اصله بناء على انه
مفعول وهو قيد على ما صرحوا واظن ان هذا هو الباعث لما ذهب اليه صاحب
الكشف فليتأمل فانه دقيق وبالقبول حقيق والله ولى التوفيق وبيده ازمة
التحقيق قوله واو لاحد ما فوقه يعنى ان او لاحد الشيئين او الاشياء وبه قال
عبد القاهر وهى تدخل بين اسمين او اكثر او بين فعلين او اكثر فيتناول احد المذكورين
قال صاحب التحقيق هذا هو موجب هذه الكلمة باعتبار اصل الوضع لانها فى
مواضع استعمالها لا تنفك عن هذا المعنى فعرفنا انها وضعت له هذا هو مذهب
عامة اهل اللغة وذهب القاضى الامام ابو زيد وابو اسحق الاسفرائنى وجماعة
من النحويين الى ان كلمة او للشك فانك اذا قلت رايت اسدا او عمرا لا تكون مخبرا
عن رؤيتهما جميعا ولكنك تكون مخبرا عن رؤية احدهما على سبيل الشك فانك
قد رايت احدهما ولكنك شككت فى معرفته حتى احتمل كل واحد منهما ان يكون
هو المرئى وان لا يكون والصحيح مذهب العامة وقال شمس الائمة وفخر الاسلام هى
لاحد الشيئين والشك ليس بامر مقصود فى الكلام لانه وضع للافهام وليس
فى التشكيك افهام فلا تكون موضوعة له بل لاحد المذكورين غير عين الا انها
فى الاخبار تفضى الى الشك باعتبار محل الكلام حكما واتفاقا وليس لقائل ان
يمنع كونها للتشكيك السامع مقصودا بل شك وقع للمتكلم فى مجيء زيد او عمرو
فاخبر به كما وقع عنده فيقع الشك للسامع غير مقصود لان هذا معنى قولهما
ان او لاحد المذكورين وتفضى الى الشك فى موضع والتخيير فى موضع لمحل
الكلام ايضا لانها لو استعملت فى الابتداء كقولك خذ هذا او ذاك يثبت التخيير
ضرورة التمكن من الايتمار وكذا اذا استعملت فى الانشاء كقولك هذا حر او هذا
يتناول احدهما اذ الايتمار والانشاء لا يتصوران فى غير المعين كذا فى البيان ومن
وجوه ترجيح كون او لاحد الامرين انه لو كان للشك فى الخبر لكان لفظا مشتركا
لعدم جريانه فى الانشاء بخلاف ما اذا كان لاحد الامرين والاشتراك خلاف
الاصل قوله فصاعدا نصب على الحال بعامل مضمر تقديره ازداد العدد صاعدا
من غير تراخ او ذهب العدد صاعدا ولا يستقيم عطفه على الفاعل لفظا ومعنى
وهو ظاهر وقيل تقديره فيزيد العدد او يذهب العدد صاعدا والفاء فى الحقيقة

داخلة

داخلة فى العامل المضمر فلا وجه لما يتوهم من ان الفاء لا يناسب المقام لان المراد
تشريك ما فوق الشيئين بالشيئين فى الحكم المذكور واداته الواو ثم هذا اللفظ
لا يتغير سواء كان حال الامن مذكرا ومؤنثا قوله لا بمعنى انه موضوع له رد لما ذكره القاضى
ابو زيد فى التقويم ان او للتخيير فى الاثبات وللشك فى النفى وكذا ذكره ابو اسحق الاسفرائنى
والصحيح عندنا انها للشك فى الاثبات وهو مذهب عامة النحاة كذا فى البيان قوله
لان وضع الكلام للافهام فيه شائبة اثبات اللغة بالرأى قوله مثل انا واياكم لعلى
هدى او فى ضلال مبين قيل ههنا بحث وهو ان السكاكى جعل هذه الاية من قبيل
اسماع المخاطبين الحق على وجه لا يزيد غضبهم وهو ترك تخصيص طائفة بالهدى
وطائفة اخرى بالضلال ليتفكروا فى انفسهم فيؤديهم النظر الصحيح الى ان يعترفوا
انهم هم الكائنون فى ضلال مبين فالمناسب لهذا المقام هو التشكيك لا الابهام
لان الموصوف بالجهل المركب لا يتأتى منه النظر كالموصوف بالعلم اليقينى جعل
بعضهم الشك من شرايط النظر فلما اراد النبى عليه السلام انجاءهم عن ورطة
الجهل المركب هداهم الى طريق الشك ليتأتى منهم النظر الصحيح الموصل الى الحق
اقول هذا مع كونه مناقشة فى المثال يرد عليه ان المناسب ح هو الابهام وهو ترك
التعيين لداع يدعو اليه كتقريب المخاطب الى قبول الحق فى هذه الاية لان التعيين
يزيده غضبا فلا يهتدى الى الحق بالتأمل بخلاف التشكيك فان المقصود به
وقوع المخاطب فى الشك لغرض لا اهتدائه الى الحق قوله والظاهر انه لا نزاع
يعنى انه لا نزاع فى انه يقصد بالبيان الشك غايته ان لا يكون او موضوعا له
بل يكون مفهوما من الكلام فلا نزاع بينهم لانهم لم يقولوا الا ان او للشك
ولا يمكن انكار تبادره ولم يدعوا الوضع وكون التبادر امارة الحقيقة لا
يستلزم الحقيقة وفيه بحث لان الظاهر من قولهم ان او للشك انها موضوعة
له والتحقيق انهم لم يريدوا ان الشك مما لا يقصد افهامه بالكلام بل ارادوا
ان كلاما ذكر فيه كلمة او لا افهام معناه لا لافهام الشك مثلا جاءنى زيد او عمرو
لا شبهة ان وضع جاءنى زيد لافهام مجيء زيد والعطف للشركة فيكون معنى
الجملة كون المجيء دايرا بين المعطوف والمعطوف عليه ولا صارف عن هذا الظاهر
قال بعض الافاضل ذكر الشارحون ان القاضى الامام ابا زيد ذهب الى ان او
للتشكيك وخالفه الامام شمس الائمة وفخر الاسلام وقالا هذه الكلمة ليست

للتشكيك لان الشك ليس بمعنى يقصد في الكلام وضعا اى ليس بمقصود في المخاطبة
لوضع كلمة توجب تشكيك السامع في معنى الكلام وليس معناه ان الشك ليس بمعنى
وضع له لفظ لان لفظ الشك قد وضع لمعناه وذلك لان موضوع الكلام افهام
السامع لا تشكيكه فلا يكون الشك من مقاصده فلا تكون هذه الكلمة موضوعة
لذلك فالظاهر انه محل النزاع وتبادر الذهن الى معنى علامة كون اللفظ
حقيقة فيه وكان موضوعا له وقوله انما يدل على ان او لم يوضع للتشكيك مناف
لذلك وقد اريد بالشك السامع في مراد المتكلم فهو ملايم التشكيك وكون
الغرض من الكلام في اصل الوضع الافهام مما لا نزاع لاحد فيه فقوله وما
ذكروه من ان وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه لا معنى له هذا كلامه وهو
مردود بانه انما نفى النزاع عمن قال بان او للشك ومن رد هذا زاعما ان المراد
انها وضعت للشك مستدلا بان وضع الكلام للافهام فلا يوضع للشك
يعنى ليس المراد انها للشك بل ان الشك يتبادر فيها الى الذهن عند الاخبار
كما ان من رده ذهب الى ان الشك يحصل عن محل الكلام وهو الاخبار فاما
ما ذهب اليه القاضى الامام فهو مخالف للقول بانها ليست للشك اذا اريد
بالشك المنفى شك السامع بمعنى شك السامع في مراد المتكلم فعلم ان
مخالفة شمس الائمة وفخر الاسلام للقاضى الامام لا يوجب تحقق النزاع الذى
بناه المص في الظاهر وان كون المراد بالشك بالشك المنفى شك السامع في
مراد المتكلم لا يوجب النزاع ايضا ثم انا لم يكن مراد من قال انها للشك انها
وضعت للتشكيك لم يقدح في كلامه هذا ان وضع الكلام للافهام لان هذا
انما ينفى كونها للتشكيك لا كونها للشك اذ الشك ايضا معنى يقصد افهامه
نعم يرد على ما قاله القاضى الامام وكلام المص ليس من قبله ثم ما ذكر من
ان تبادر الذهن علامة الحقيقة والقول بانه لم يوضع له مناف لذلك
امر سهل قوله ولهذا يوجبا والتخيير قال في بيان الحقايق ان او لاحد الشيئين
وهى تجئ على ستة اوجه ابهام احد الشيئين او الاشياء والشك والتخيير
والاباحة والتفصيل وبمعنى الا فقط وبمعنى الى ان والاصل في الجميع هو
الاول فقط لرجوعها اليه اذا لم يكن في الكلام ما يوجب زيادة عليه كذا في
بيان الوصول قوله ففى قوله هذا حر وهذا يعنى ان قوله هذا حر وهذا انشاء

المنفى شك سم

يصلح

يصلح ان يكون خبرا لانه في وضعه الاصلى خبر كقولك للرجلين احدكما عالم الا ان
الاخبار يقتضى وجود المخبر عنه مقدما ليصح الاخبار فاذا لم يكن ثابتا جعلنا هذا
الكلام انشاء احترازا عن الالغاء والكذب او جعلنا وجود المخبر عنه ثابتا قبل هذا
الكلام اقتضاء تصحيحا له شرعا او عرفا لان اثباته في ولايته ولهذا لو جمع بين
حر وعبد فقال احدكما حر جعل اخبارا حتى لا يعتق العبد لانه امكن العمل
بموضوعه وهو الاخبار واذا كان انشاء يحتمل الخبر اوجب التخيير من حيث انه
انشاء حتى كان له ان يختار العتق في ايهما شاء حتى كان له ان يختار العتق
في ايهما شاء والبيان من حيث انه خبر على احتمال ان الاختيار الذى يلزم من
التخيير بيان حتى جعل تعيين العتق المبهم في احدهما انشاء من وجه حتى شرط
صلاحية المحل للانشاء فلو مات احدهما ثم بين العتق في الميت لا يصح و
اظهارا من وجه حتى يجبر عليه ولو كان انشاء من كل وجه لما اجبر عليه اذ
المرء لا يجبر على انشاء العتق واذا اجتمع فيه جهتان عمل بهما في الاحكام فاعتبرت
جهة الانشاء في موضع التهمة وجهة الاظهار في غير موضع التهمة حتى
لو طلق احدى نسائه ولم يكن دخل بهن فتزوج اخت احديهن ثم بين الطلاق
في اخت المتزوجة جاز له نكاح الاخت فاعتبر البيان اظهارا لعدم التهمة
اذ يمكن له انشاء الطلاق في التى عينها وتزوج اختها ولو كان دخل بهن
لا يجوز له نكاح الاخت فاعتبر انشاء في حق العدة لمكان التهمة الا يرى انه
لا يتمكن من ذلك بانشاء الطلاق في الحال قوله ولهذا بطل هذا حر او هذا
لعبده ودابته يعنى قال ابو يوسف ومحمد فيمن جمع بين عبده ودابته فقال
هذا حر او هذا ان كلامه باطل اى لغو لعدم صلاحية المحل اذ غير المعين مبهم
والمبهم لا يصلح للايجاب كذا في اصول شمس الائمة وسياق كلام فخر الاسلام
يشير الى انه لو نوى عبده بهذا الايجاب لا يعتق عندهما ايضا لان اللغو والباطل
لا حكم له وفي المبسوط ما يخالفه حيث قال ما يدل على انه يعتق بالنية كذا في
البيان قوله هذا هو العلة الصحيحة لا ما قال صاحب التنقيح وحاصل التعليل
ان وضع او لاحد الشيئين اعم من كل منهما على التعيين والاعم يجب صدقه
على الاخص والواحد الاعم الذى يصدق على العبد والدابة غير صالح للعتق و
انما يصلح له الواحد المعين الذى هو العبد وانما لم يصح ما قاله لما يرد عليه ما قال

في التلويح ان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ورد بان العتق لا يتعلق بالمفهوم العام ولم يقل به احد من الفقهاء بل ما يتعلق به العتق هو الذات المبهمة وهو الفرد المنتشر في الجنس بين الافراد والذات المبهمة من حيث انها مبهمة دايرة بين العبد وذاته لا تصلح محلا للعتق فبطل قول المولى هذا حر وهذا العبد ودابته وصار لغوا من الكلام وهذا معنى قول صاحب التنقيح لان وضعه لاحدهما الذي هو اعم من كل وبالجملة ان ما صدق عليه احد الشيئين غير عين لا يصلح للايجاب ولا شك ان الفرد متصف بالعموم والكلية لانه عبارة عن الماهية مع الوحدة وفرده شخص وهو عبارة عن الماهية والوحدة والتشخص قوله وان صح ابو حنيفة يعني ان ابا حنيفة رحمه الله سلم انه يتناول احدهما غير عين وغير المعين غير محل للعتق في مسئلتنا لكن لا يسلم انه لا يحتمل التعيين بل يقول يحتمله فان المذكور لو كانا عبدين له يتناول الايجاب احدهما على احتمال التعيين حتى وجب عليه و اجبر عليه ولو لم يكن محتملا لما اجبر وكذا لو مات احدهما او باع احدهما يتعين الاخر فعلم ان المعين محتمله فيحمل عليه عند تعذر العمل بالحقيقة فان العمل بالمحتمل اولى من الالغاء ويلغو ذكر ما ضم اليه فصار كانه قال لعبده هذا حر وسكت كالوصي بثلث ماله لحي وميت فالوصية كلها للحي بخلاف عبد الغير لانه محل للايجاب ولكنه موقوف على اجازة المولى فلهذا لا يعتق عبده هناك قوله يعتق الثالث ويخير في الاولين وعند الفراء يخير بين الاول والثاني والثالث ولا يعتق احد في الحال لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فصار كانه قال هذا حر وهذان فيخير بين عتق الاول وعتق الثاني والثالث وكما لو قال لا اكلم هذا او هذا وهذا كان بمنزلة قوله لا اكلم هذا او هذين حتى لو كلم بالاول حنث وان كلم بالثاني وحده او الثالث وحده لا يحنث كذا في الجامع وقلنا سوق الكلام لاثبات العتق في احدهما والعطف للشركة فيما سبق الكلام له فصار قوله وهذا معطوفا على المقصود وهو العتق المبهم فصار كانه قال احدكما حر وهذا واما مسئلة اليمين فالقياس ان لا يحنث الا بان يجمع في التكلم بين احد الاولين وبين الثالث وهو قول زفر لكنا نقول ان الثابت باو ههنا نكرة في موضع النفي فاوجب العموم على طريق الافراد فصار تقديره لا اكلم هذا ولا هذا فلما قال وهذا عطفه بواو الجمع

وان كلم بالاخير حنث

فصار جامعا له الى الثاني بنفي واحد فشاركه فصار كانه قال لا اكلم هذا ولا هذين والجمع في النفي يوجب الاتحاد في الحنث كذا ذكر فخر الاسلام وشمس الائمة في جامعيهما قوله والاول اولى يعني كون التقدير احدهما حر وهذا اولى من كونه هذا حر او هذان لوجهين ذكرهما صاحب التنقيح قائلا بانه تفرد بهما خاطري الاول انه ح يكون تقديره احدهما حر وهذا حر وعلى ذلك الوجه يكون تقديره هذا حر وهذان حران ولفظ حر مذكور في المعطوف عليه لا لفظ حران فالاولى ان يضمر في المعطوف ما هو مذكور في المعطوف عليه الثاني ان قوله او هذا مغير لمعنى قوله هذا حر ثم قوله وهذا غير مغير لما قبله لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول فيتوقف اول الكلام على المغير لا على ما ليس بمغير فيثبت التخيير بين الاول والثاني بلا توقف على الثالث فصار معناه احدهما حر ثم قوله وهذا يكون عطفا على احدهما وتحريره الوجه الثاني ان قوله او هذا مغير لاول الكلام لا محالة وحده او مع مشاركة الثالث بخلاف قوله وهذا فانه يحتمل ان يكون داخلا في المغير وان لا يكون وكون الشيء مغيرا انما هو لغيره خلاف الظاهر فلا يحمل عليه بدون ضرورة واعترض صاحب التلويح على الوجه الاول بانا لا نسلم ان التقدير هذا حران بل هذا حر او هذا حر وهذا حر وح يكون المقدر مثل الملفوظ وانما يلزم ما ذكره لو كان ذكر الثاني والثالث بلفظ التثنية وعلى الوجه الثاني بانا لا نسلم ان قوله وهذا ليس بمغير لما قبله قوله لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول قلنا لا ينافي التغيير ههنا بل يوجبه فانه اذا لم يكن هذا التشريك كان له ان يختار الثاني وحده وبعد تشريك الثالث مع الثاني بعطفه عليه ليس له ذلك بل يجب اختيار الاول وحده او الاخيرين جميعا واذا كان مغيرا توقف اول الكلام على اخره ولم يثبت حرية احد الاولين هذا لا يقال منع الوجه الثاني بهذا الاسلوب غير موجه لانه منع المقدمة التي استدل عليها لانا نقول المقدمة التي استدل عليها اذا منعت وجب صرف منعها الى مقدمات دليلها وههنا كذلك فلا محذور في الكلام واجاب المحقق الفناري عن الاول بان الظاهر عند تقدير الخبر لكل ان لا يجتمعا في احد شقي التخيير كما لو قال هذا حر او هذا حر وهذا حر الظاهر قصد الايقاع في الثالث في الحال لان افراد الخبر بالذكر ولو تقديرا امارة افراده بالحكم المستقل لا تشريكه كما في

خبر وهذان خبر

مسئلة ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق لايتعلق الثانى بالشرط لافراد
خبره بالذكر وليس هذا قياس عطف المقدر على عطف المذكور بل قياس عطف المقدر
على المقدر على عطف الملفوظ على الملفوظ فان نسبة المعطوف الى المعطوف عليه
نسبة واحدة اذا كان كلاهما ملفوظين او مقدرين واجاب عن الثانى بان مغايرة
الثالث تتوقف على عطفه على الثانى معيناً وفيه النزاع ففيه مصادرة بخلاف
الثانى فانه معطوف على الاول ومغاير له قطعاً ولايخفى انه خارج عن قانون التوجيه
فان المعترض منع عدم مغايرة الثالث وبين التغيير بطريق السند على وجه لا
يشتبه على الناظر صحته فلاوجه للمناقشة فيه بهذا الاسلوب وللقوم ههنا
كلمات واهية لافائدة فى ايرادها ولذا تركناها لاهلها قوله وتفيد العموم اذا
استعملت فى النفى لفظا اومعنى يعنى تستعار هذه الكلمة للعموم فى موضع النفى
على ما فى المغنى والمنتخب وغيرهما قال فى التحقيق اى بدليل يقترن بالكلام من
استعمالها فى موضع النفى وفى موضع الاباحة فتعم فى موضع النفى لانها لما تناولت
احد المذكورين غير عين كان من ضرورة صدق الكلام اذ انفاء انتفاء الجميع ان
كان خبراً كما فى قولك ما رأيت رجلاً وان كانت نهياً كان من ضرورة حصول الانتهاء
عن المنهى عنه وجوب الانتهاء عنهما جميعاً وتعم فى الاباحة ايضاً لانه لما اطلق له
المجالسة مثلاً فى قوله جالس الفقهاء او المحدثين مع احد الفريقين ومجالسة احدهما
غير عين لايتصور ثبت العموم ضرورة تمكنه من العمل بحكم الاطلاق الا انها توجب
العموم فى موضع النفى على سبيل الافراد لان الافراد اصلها لانها تتناول احد
المذكورين والعموم انما يثبت بعارض يقترن بها وليس من ضرورة العموم الاجتماع
بل يثبت العموم بصفة الافراد ايضاً كما فى كلمة كل وكلمة من وهو اقرب الى الحقيقة
فوجب القول برعاية الحقيقة بقدر الامكان وتوجب عموم الاجتماع فى موضع
الاباحة لما ذكرنا ان الاطلاق ورفع المانع فى شئ غير معين يوجب ذلك فاذا
قيل جالس الفقهاء او المحدثين يفهم منه جالس احد الفريقين او كليهما ان شئت
هذا ثم اعلم انه اذا استعير للعموم يصير شبيهاً بواو العطف من حيث ان كل واحد
من المذكورين مراد بالكلام لا عينه من حيث ان كل واحد منهما مراد بالنفى فى الاجتماع
لبس بحتم فيه فبقى فيه شبهة الحقيقة قوله نحو ولا تطع منهم اثما او كفوراً اى لا هذا
ولا ذاك فيه اشارة الى ان او فى النفى بمعنى الواو مع لا وقد صرح بذلك الفاضل القا

قيل المراد من الاثم عتبة ومن الكفور الوليد لان عتبة كان ركاباً للمأثم متعاطياً
لانواع الفسق والوليد كان غالياً فى الكفر شديد الشكيمة فى العتو قوله معناه
لاتطع احداً منهما ويحتمل ان يكون معناه لاتطع احدهما على ما قال ابن يعيش من
ان فى احد من الابهام ما ليس فى واحد تقول جاء نى احدهما او احدهم والمراد واحد
غير معين ولايخفى ان انتفاء الواحد المبهم انما يكون بانتفاء المجموع قال فى التلويح
الاولى ان يفسر او باحد منكر غير مضاف الا انه لايصح فى الايجاب على ما صرح به
ائمة اللغة واقول الاولى ان يفسر او بواحد منكر فيصح فى الايجاب ايضا كما اشار
اليه الفاضل القاآنى حيث قال ان المعنى قبل النهى تطع اثما او كفوراً اى واحداً منهما
فاذا جاء النهى يصير المعنى لاتطع واحداً منهما والنكرة فى موضع النفى تفيد العموم
قوله الا لقرينة حالية او مقالية يعنى ان او اذا استعملت فى النفى فهو لنفى احد الامرين
فيفيد شمول العدم عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة حالية او مقالية على انه لايقاع
احد النفيين فح يفيد عدم الشمول لاشمول العدم وفيه تعريض لصاحب التنقيح
حيث خص استثناء دلالة الدليل بالواو ولايخفى ان دلالته تجرى فى كلمة او ايضاً
فلاينبغى ان يخص بالواو ويمكن دفعه بانه خص تعيين الدال به فان قوله بان لايكون
للاجتماع تاثير فى المنع مخصوص بالواو وتحصيل هذا الدال هو البحث البديع الذى وصى
بالمحافظة به فى التوضيح فلذا خصه بالواو قوله انها تدل على عدم النفع قيل يريد
صاحب الكشاف تقوية مذهب الاعتزال واجيب عنه بوجوه الاول ان المراد لاينفع
فيه الايمان لمن يقدم الايمان ولا كسب الخير فى ايمان ذلك اليوم لمن لم يقدمه ففيه
لف استغنى عن ذكره بذكر النشر الثانى ان المراد بكسب الخير الاخلاص اى لاينفع الكافر
ايمانه ولا المنافق اخلاصه الثالث انه لو سلم ذلك فيكون كقوله تعالى لاتأخذه
سنة ولا نوم ويراد بنحوه المبالغة فى نفى الشئ ونفى ملزومه ويسمى تدنياً من وجه
وترقياً من اخر يقال الامير لم يحضر البلد ولا اقام فيه قوله عرفت ان بينه وبين
ما ذكر فى التلويح تنافياً لان كلامه فى التلويح صريح فى ان مراد صاحب الكشاف
ان او فى الاية فى سياق النفى فكان الواجب ان يفيد عموم النفى الا ان القرينة وهى
لزوم التكرار دلت على ان المراد نفى العموم وكلامه فى شرح الكشاف صريح فى ان
او فيها ليست فى سياق النفى بل دخلت فى التقدير على الفعل المنفى فيفيد نفى
العموم بصريحه بلا احتياج الى القرينة كذا ذكر المص فى حواشى التلويح ثم قال

والصواب ما قال ههنا يعني في التلويح اما اولاً فلان عطف كسبت على امنت
لاينافي كون كسبت خبر لم تكن المحذوف معطوفا على امنت حتى يكون الاول بناء
على الظاهر والثاني بناءً على التحقيق فان كسبت مع كونه خبر لم تكن المحذوف معطوف
على امنت ولم تكن المقدر معطوف على لم تكن المذكور عطفا المفردات على المفردات
واما ثانيا فلان او في مثل لم تكن امنت اولم تكن كسبت ايضا يفيد عموم النفي لان
مدخول او يعتبر في البين حشوا ويجعل او واقعة في سياق النفي حكما هذا كلامه
ولا يخفى انه اصوب ما ذكر في التلويح لانه اخذ هذا البحث بهذا الاسلوب منه
بل اكثر الابحاث التي ذكرت في هذا الكتاب ماخوذ منه وان اردت معرفة حقيقة
الحال فاستمع لما نلقي اليك من المقال فنقول قال صاحب التلويح اعلم ان او اذا
استعملت في النفي فهو لنفي احد الامرين فيفيد شمول العدم عند الاطلاق الا اذا
قامت قرينة حالية او مقالية على انه لايقاع احد النفيين فح يفيد عدم الشمول
كما ذكر جار الله الى اخر ما ذكره واراد باستعمال او في النفي ذكرها في صورة النفي
واجتماعها معه لا وقوعها في سياق النفي كما زعم المص بان ينسحب النفي على
العطف باو فحاصل كلامه ان او اذا اجتمعت مع النفي في مثل ماجاءني زيد
او عمرو فالظاهر المتبادر توجه النفي الى العطف باو فح يفيد شمول العدم مطلقا
الا اذا قامت قرينة على انه لايقاع احد النفيين فح يعتبر النفي اولا ثم عطف
احد النفيين على الاخر فيفيد نفي العموم كما في الاية الكريمة على ما ذكره جار الله
العلامة وهذا بعينه ما ذكره في شرح الكشاف حيث قال الحاصل ان العموم
انما يلزم اذا عطف احد الامرين الى اخره فاندفع ما توهمه المص من المخالفة
بين كلامي صاحب التلويح وهذا في غاية الظهور ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له
من نور قوله وحكم او كعكس حكم الواو يعني اذا استعملت الواو في النفي يفيد نفي الشمول
لانها للجمع ونفي المجموع يجوز ان يكون بنفي واحد الا ان تدل قرينة حالية على انها
لشمول النفي وسلب الحكم عن كل واحد قوله اعلم ان مثل قولنا الخ هذا بيان
الفرق الموعود بين الاباحة والتخيير كما لا يخفى على الناقد البصير قوله وقد
بينا فان الى او قال في البيان التخيير ثابت باو على وجهين احدهما ان يتناول
واحدا ولا يجوز الجمع بين الكل كقولك طلق من نسائي فلانة او فلانة او اعتق
من عبيدي فلانا او فلانا او بع فلانا او فلانا يثبت التخيير ولا يجوز الجمع في هذه

او بحث افادة او العموم منه

حيث نادقوله سياق منه

او مقالية

الصور

الصور لان هذه الاشياء كانت محظورة على المامور قبل الامر ويثبت الاباحة
بالامر واو ثبتنا واحدا من الجملة فيقتصر عليه والثاني ان يثبت التخيير ويجوز
الجمع بين الكل كقولك جالس الحسن او ابن سيرين وكخصال الكفارة وجزاء الصيد
وصدقة الفطر فيجوز الجمع لان هذه الاشياء كانت مباحة قبل الامر فبقيت
على الاباحة بعده هذا واعلم ان ما ذكره المص من الفرق بينهما هو المشهور فيما
بين الجمهور والفرق الاتي ذكره صاحب التلويح وفيه لانه لايساعده جواز
الجمع في الكفارة ويرد عليه ان التخيير اوجب امتناع الجمع في الكفارة بمعنى انه
ليس الكفارة الا احد الامور فاذا فعل في مقام الكفارة الامور تكون الكفارة
واحدا منها والباقي تصدق وقربة ولا ينفيه دليل ثم اقول الفرق المشهور
بينهما على تقدير اضافتهما الى صيغة الامر والفرق الاتي على تقدير اضافتهما
الى الكلمة او وهذا مما تفردت به قوله ووجب بالامر واحد كما في خصال الكفارة
واعلم ان الواجب في كفارة اليمين الواجبة بقوله تعالى فكفارته الاية وفي
كفارة اليمين الواجبة بقوله تعالى فكفارته الاية وفي كفارة الحلق الواجبة
بقوله تعالى ففدية من صيام الاية وفي جزاء الصيد الواجب بقوله تعالى
فجزاء مثل ما قتل الاية واحد والمكلف مخير ويتعين واحد فعلا ضمنا
لا قولا وقال بعض مشايخنا العراقيين والمعتزلة الكل واوجب على البدل فاذا
فعل احدها سقط باقيها ثم لو اتى بالكل كان الواجب واحدا عند الجمهور
وهو ما كان اعلى قيمة ولو ترك الكل يعاقب على واحد وهو ما كان ادنى قيمة
لان الفرض يسقط بالادنى ثم اختلفوا فيما بينهم فقال ابو الحسين البصري
المراد بوجوب الجميع عدم جواز الاخلال بجميعها ولا يجب الاتيان به وللمكلف
اختيار واحد وهو مذهب الفقهاء فكان الخلاف لفظيا وقال بعضهم لو اتى
بالجميع يثاب على كل واحد ولو ترك الجميع يعاقب على ترك كل واحد فعلى
هذا كان الخلاف معنويا كذا في البيان وقال في الميزان هذا الخلاف فرع خلاف
اخر وهو ان التكليف مبني على حقيقة العلم عندهم لا على سبب العلم والواحد
الغير المعين مجهول فلا يجوز التكليف به وعندنا التكليف مبني على سبب العلم
لا على حقيقته كما يبتني على سبب القدرة لا على حقيقتها وههنا طريق العلم
قايم وهو الاختيار فلا يكون تكليف العاجز تمسكوا في ذلك بان ايجاب احد

طلب التفرد

الاشياء غير عين اما ان يكون موجبه ثبوت الحكم فى واحد غير عين او فى
واحد معين او فى الكل على سبيل الجمع او البدل لا وجه الى الثانى والثالث لانه خلاف
الصيغة والاجماع كيف والتخيير ينافيهما ولا الى الاول لانه تكليف بما هو
غير معلوم والتكليف بالمجهول تكليف بما ليس فى الوسع فتعين وجوب
الكل على البدل وهو طريق مشروع موافق للاصول فان فرض الكفاية
يجب على الكل بطريق البدل حتى لو قام به البعض سقط عن الباقين واستدل
الجمهور بان الامر باحد الاشياء صحيح حتى لو ترك الكل اثم ولم يجز ان يكون
باحدها عينا ولا بالكل على سبيل الجمع لما ذكرنا ولا بالكل على سبيل البدل
لانه لو ترك الكل لا يأثم الا اثم واحد ولو اتى يثاب ثواب واحد ولا يخالف حد
الواجب فتعين وجوب احدها غير معين عملا باو ولانها توجب واحدا
لا بعينه ولا يفهم منه ايجاب الجميع وايجاب واحد غير معين جائز عقلا
وشرعا فوجب القول به وليس هذا تكليف ما ليس فى الوسع لقيام سبب
حصول العلم به وهو اختيار المكلف وشروعه فى الفعل وذلك كاف
لصحة التكليف ولقائل ان يقول لا نم انه يثاب بواحد ويعاقب على
ترك واحد على تقدير الاتيان بالكل والترك فان عند بعضهم لو اتى بالجميع
يثاب بكل واحد ولو ترك الجميع يعاقب على ترك كل واحد ويمكن ان يقال
هذا غير صحيح لانه يلزم منه وجوب الجميع وهو خلاف الصيغة والاجماع **قوله**
بمعنى قيل الفرق بين ان يجعل بمعنى حتى وبين ان يجعل بمعنى الا ان حتى يجئ
بمعنى العطف دون الا ان وان حتى يكون الثانى جزء من الاول او عنده
ولا يشترط هذا فى الا ان **قوله** اذا وقع بعدها مضارع بيان موضع ذلك
والظاهر ان يقول اذا فسد العطف لاختلاف الكلام بان يكون احدهما
اسما والاخر فعلا او يكون احدهما ماضيا والاخر مستقبلا ويحتمل الكلام
ضرب الغاية بان كان محتملا للامتداد كما فى البيان **قوله** كقوله تعالى ليس لك
من الامر شئ او يتوب عليهم قال الفراء ان او ههنا بمعنى حتى وقال عيسى
بن ابان بمعنى الا ان ومعناه ليس لك من الامر فى عذابهم واستيصالهم
شئ حتى يقع توبتهم او تعذيبهم وما عليك الا تبليغ الرساله والجهاد حتى
يظهر الدين لان العطف لم يحسن لانه لا يخ اما ان يعطف على شئ او على

ليس

ليس فيصير عطف الفعل على الاسم او المضارع على الماضى وهو ليس بحسن
لاختلافهما حدا وحكما فسقطت حقيقة او ووجب العمل بمجازه فاستعير لما يحتمله
وهو الغاية لان معنى او يناسب معنى الغاية لانه لما كان لاحد المذكورين كان احتمال
كل واحد منهما متناهيا بتعيين صاحبه فشابه الغاية من هذا الوجه فاستعير لها
والكلام يحتمل ضرب الغاية لانه للتحرير ونفى الامر فيحتمل الامتداد وكذا يناسب معنى
الاستثناء لما قلنا بحمل او يتوب عليهم فى معنى الغاية على معنى ليس لك من امرهم
شئ الا ان يتوب عليهم فتفرح بحالهم او يعذبهم فتشفى منهم قيل سبب نزول الاية
ان النبى عليه السلام استأذن ان يدعو عليهم فنهى عن ذلك وروى انه لما شج
وجهه يوم احد سال اصحابه ان يلعنهم ويدعوا هلاكهم فقال عليه السلام ما
بعثنى الله لعانا ولا طعانا ولكن بعثنى داعيا ورحمة اللهم اهد قومى فانهم لا يعلمون
فنزلت الاية فنهى عن سؤال الهداية وفى الكشاف ان قوله تعالى او يتوب عليهم
عطف على ما قبله وهو يكبتهم وليس لك من الامر شئ معترض والمعنى ان الله
تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم
ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شئ انما انت عبد مبعوث لانذارهم
ومجاهدتهم فح لا يتعذر العمل بحقيقة او لانك تقدر ان تعطف قوله او يتوب
على ما قبله كما ذكر فى الكشاف او تنصب و يتوب باضمار ان وتجعل ان يتوب فى حكم
اسم معطوف باو على الامر اى ليس لك من امرهم او من التوبة عليهم او من تعذيبهم
قوله ونحو لالزمنك او تعطينى حقى قال الفاضل الرضى ان سيبويه يقدره
بالا وغيره بالى والمعنيان يرجعان الى شئ واحد فان فسر بالا فالمضاف
بعده محذوف وهو الظرف اى لالزمنك الا وقت ان تعطينى حقى فهو فى محل
النصب على انه ظرف لما قبل او وعند من فسره بالى ما بعده بتأويل مصدر مجرور
باو التى بمعنى الى **قوله** ومنه يعنى من كون او بمعنى حتى او بمعنى الى او بمعنى الا ان
فى قوله او نموت فنعذرا **قوله** قال مالك والحسن والنخعى وابن المسيب لما كان او
فى الانشاء للتخيير ثبت التخيير للامام فى العقوبات فى حق كل قاطع كذا فى المبسوط
وذكر فى شرح التأويلات ان الامام مخير بين القتل والصلب والقطع فى كل نوع
من انواع قطع الطريق عندهم ولكن لا يجوز له الاقتصار على النفى لان النفى لا يكون
جزاء واو فى قوله او ينفوا من الارض بمعنى الواو والنفى حمل على القتل فكان معناه

وينفوا من الارض بالقتل والصلب قالوا كلمة او للتخيير وضعًا فيجب العمل بها
الى ان يقوم دليل المجاز ولكنا نقول الجزاء على حسب الجناية قال تعالى وجزاء سيئة
سيئة مثلها فيبعد ان يقال عند غلظ الجناية يعاقب باخف الانواع وعند خفتها
باغلظ الانواع وباجماع الامة ان القاتل او اخذ المال لا يجازى بالنفي وحده و
ان كان ظاهر الاية يقتضي التخيير بين الانواع في الكل فعلم ان الظاهر غير مراد
ثم المحاربة معلومة بانواعها عادة من تخويف او اخذ مال او قتل واخذ مال
وهذه تتفاوت في صفة الجناية والمذكور اجزية متفاوتة في معنى التشديد
فوقع الاستغناء بتلك المقدمة عن بيان تقسيم الاجزية على انواع الجناية نصًا
وهذا التقسيم ثابت باصل معلوم وهذا ان الجملة اذا قوبلت بالجملة ينقسم
بعض على البعض كما يقال لمن يسأل عن حدود الكبائر هي جلد مائة او الثمانين
او الرجم او القطع يفهم منه التقسيم لا التخيير فكذا ههنا وذكر الشيخ ابو منصور
ان الاصل فيها ان كلمة او متى ذكرت بين الاجزية المختلفة الاسباب يراد بها
الترتيب والا فهي للتخيير كما في كفارة اليمين **قوله** على انه ورد في الحديث بيانه يعني
بيان الحد المذكور على هذا المثال وهو التقسيم على احوال الجناية والمراد بالحديث
ما روى محمد بن الحسن عن ابي يوسف عن الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس رضي الله
عنهما ان النبي عليه السلام وادع ابا بردة هلال بن عويمر الاسلمي على ان لا يعينه
ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل
جبريل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ
المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف وفي رواية
عطية ومن اخاف الطريق ولم يأخذ المال ولم يقتل نفي ففي هذا الحديث تقسيم
على التفصيل دون التخيير وانما اوجب الحد على من قطع الطريق على اناس يريدون
الاسلام مع ان بنفس الارادة لا يثبت الاسلام ولا يخرج عن كونه حربيًا والحد
لا يجب على من قطع الطريق على حربي ولو كان مستأمنًا لان معنى قوله يريدون
الاسلام يريدون احكام الاسلام فانهم اسلموا وهاجروا لتعلم احكام الاسلام
على انا نقول جاؤا على قصد الاسلام ومن جاء على قصد الاسلام من دار الحرب
ودخل دارنا فهو بمنزلة اهل الذمة والحد يجب على من قطع الطريق على اهل الذمة
فان قيل الحديث لا يدل على جماعة قطعوا الطريق بقتل البعض منهم واخذ المال

بالباء الموحدة المفتوحة والراء المهملة وفي بعض النسخ ابا بردة بالياء الموحدة المضمومة والدال المهملة وما قلنا هو الاصح كما نص عليه في التبيان
مصححه

فان الصلب يدل على الكل بلا تفصيل قلنا الحد ذكر مطلقًا في الحديث اذ لم يذكر
فيه من اخذ المال وقتل منهم صلب فينصرف كل حد الى نوع من قطاع الطريق
ولا ينصرف كله الى اصحاب ابي بردة وكان اصحابه سببًا لبيان الحكم في كل نوع والعبرة
لعموم اللفظ لا لخصوص السبب **قوله** فالاحسن ان تذكر في الحروف الجارة اقول
بل الاحسن ان تفرد بالذكر وتذكر بين حروف العطف وحروف الجر كما افردها
فخر الاسلام بباب على حدة واوردها بينهما رعاية للتناسب **قوله** ومنها حروف
الجر سميت حروف الجر لانها تجر معنى فعل الى اسم نحو مررت بزيد او معنى اسم الى
اسم نحو المال لزيد وحروف الاضافة لان وضعها الافضاء معنى الافعال الى الاسماء
كذا في البيان **قوله** الباء للالصاق قيل الالصاق معنى لا يفارق الباء فلذا اقتصر
سيبويه عليه والالصاق اما حقيقي مثل امسكت بزيد اذا قبضت على شيء من
جسمه او ما تشبثه من ثوب ونحوه او مجازي مثل مررت بزيد اي الصقت مروري
بمكان يلابسه زيد لان مرورك الذي هو صفة قائمة بك غير متصل بزيد
وزعم الاخفش ان المعنى فيه مررت على زيد بدليل قوله تعالى وانكم لتمرون
عليهم مصبحين وفيه بحث لان كلا من الالصاق والاستعلاء انما يكون حقيقيًا
اذا كان مفضيًا الى نفس المجرور كامسكت بزيد وصعدت على السطح فاذا افضى
الى ما يلابسه فمجاز فاذا استوى التقديران في المجازية فالاكثر استعمالا اولى
بالترجيح ومررت عليه وان جاء لكن مررت به فكان اولى بتقديره اصلا وبهذا
التفصيل تبين فساد ما قيل الباء في مررت بزيد صلة فيكون لتكميل متعلقه
قوله لانه استثناء مفرغ فيجب ان يقدر له مستثنى منه عام مناسب له
في جنسه وصفته فيكون معناه لا تخرج خروجًا الا خروجًا باذني والنكرة
في سياق النفي تعم فاذا اخرج منها بعض بقي ما عداه على حكم النفي فيكون هذا
من قبيل لا اكل اكلا لان المحذوف في حكم المذكور لا من قبيل لا اكل لان الاكل
المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز نية تخصيصه فظهر ان ما ذكره
في الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي فيعم
ليس كما ينبغي كذا في التلويح وهذا مخالف لما ذكر في بحث الاقتضاء منه ردًا
على من قال ان المصدر في لا اكل ليس بعام اذ لا دلالة في الفعل على الفرد بل
على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عامًا فلا يفيد التخصيص

لانه غير مطابق لما عليه جمهور الاصوليين من ان العموم في المصدر المذكور والمقدر لا في المتضمن في الفعل
منه

بخلاف المصدر فى نحو لا اكل اكلاً فانه عام اتفاقاً حيث قال وفيه نظر لان المصدر
ههنا للتاكيد والتاكيد تقوية الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على
الماهية ولذا صرحوا بانه لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع او المرة وايضا ذكر
فى الجامع انه لو قال ان خرجت فعبدى حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة
ووجه بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة فى موضع النفى فيعم فيقبل التخصيص
كذا قال المص فى حواشى التلويح وقد يقال كلام صاحب الكشف فى مسئلة
التعدى فى باب ما يترك الحقيقة يوافق ما ذكره ههنا لكنه ذكر فى موضع
اخر ان المصدر اذا لم يكن مذكوراً صريحاً لا يصح فيه نية التخصيص لانه
لا عموم له حتى قال فى مسئلة ان اغتسلت ان نية التخصيص لا تصح لان
المصدر فيه غير مذكور فلا يقوم مقام الاسم وقال ايضا لا يقال انه مذكور
معنى وان لم يذكر صريحاً لانه مذكور فى حق صحة الفعل لا فى اقامته مقام
الاسم فصار فى حق اقامته مقام الاسم كانه غير ثابت وبالجملة كلام صاحب
الكشف فى غاية الاضطراب كما لا يخفى على اولى الالباب **قوله** لا الا ان اذن لك
يعنى ان قال لا تخرج الا ان اذن لك لا يجب لكل خروج اذن بل ان اذن مرة واحدة
فخرج ثم خرج مرة اخرى بغير اذنه لا يحنث **قوله** اذ لا يمكن حمله على حقيقة
الاستثناء حاصل الاستدلال انه استثنى الاذن من الخروج لان ان مع الفعل
بمعنى المصدر والاذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن ارادة المعنى الحقيقى
وهو الاستثناء فيكون مجازاً عن الغاية والمناسبة بين الاستثناء والغاية
ظاهرة فيكون معناه لا تخرج الى ان اذن لك فيكون الخروج ممنوعاً الى وقت
وجود الاذن فاذا وجد مرة ارتفع المنع وفيه اشارة الى ان الا ههنا بمنزلة
الى وقال الامام فخر الاسلام فى جامعه الا ههنا بمنزلة حتى يعنى لو اذن فى
الخروج ثم نهى عنه ثم خرج بغير اذنه لا يحنث وقال الفراء يحنث لانه بمنزلة
قوله الا باذنى واحتج بقوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبى الا ان يؤذن لكم فكان
تكرار الاذن شرطاً وبان كلمة ان مع الفعل مصدر ولا اتصال له بما تقدم
الا بصلة فوجب تقدير الصلة وهى الباء ويكون الكلام محمولاً على الحقيقة
وهو اولى من المجاز لا محالة وقد يجاب بانه وان كان فيه تحقيق الاستثناء
لكن فيه اضمار كثير والاضمار والمجاز وان تساويا على ما قيل لكنه فيه تعدد

الاضمار

اى بتقدير فيكون معناه لا تخرج الى ان اذن لك مفتي

الاضمار وهو اضمار الباء واضمار المستثنى وهو الخروج وفيما قلنا مجاز واحد
فيترجح عليه ورد ثم ما يجاب ايضاً بان تقدير الجار قليل فعارض المجاز وقوله
الا ان يؤذن لكم لم يعرف التكرار من لفظ الا ان يؤذن حتى لو كان بلفظ حتى كان الحكم كذلك
بل التكرار عرف من قوله ان ذلكم كان يؤذى النبى لان الله تعالى علل الدخول بغير
الاذن بالاذى فالاجتناب عن الاذى توقف على طلب الاذن فى كل دخول
وايضا من مقتضى العقل ان لا يدخل بيوت النبى عليه السلام من غير اذنه
لعظم شانه عليه السلام وكمال سلطانه وفيه بحث وهو ان حذف حرف الجر من
ان وان كثير وقياس مطرد على ما صرحوا فالحكم بقلته ليس بسديد ثم لقائل
ان يقول جعل الا بمعنى الغاية مجاز والاستثناء المنقطع مجاز فما المرجح بترجيح
احد المجازين على الاخر ويمكن ان يقال جعله بمعنى الغاية مجازاً اقرب الى الحقيقة
قوله فان قيل ايراد على جعل الاستثناء مجازاً عن الغاية ذكره صاحب التنقيح حيث
قال يمكن تقريره على وجه اخر وهو ان ان مع الفعل المضارع بمعنى المصدر
والمصدر قد يقع حيناً لسعة الكلام تقول اتيك خفوق النجم اى وقت خفوقه
فيكون تقديره لا تخرج وقتاً الا وقت اذنى فيجب لكل خروج اذن وفيه نظر
من وجهين الاول ان الفعل لا يدل على الوقت لغة فيقدر مستثنى منه ولو
جعل الدليل هو المستثنى لم يخل عن تعسف لانه يحتاج الى تاويل الفعل بالمصدر
ثم بالحين والثانى ان قوله الا وقت اذنى ليس بعام حتى يتناول الجميع بخلاف
قوله الا خروجاً لانه موصوف بصفة عامة ولو بدل بقوله الا وقت اذنى
قولنا الا وقتاً اذنت لك فيه لا ندفع ويمكن ان يدفع الثانى بانهم صرحوا بان
المفرد اذا اضيف الى المعرفة يفيد العموم وههنا كذلك ثم اجاب عنه بانه على
هذا التقدير يحنث ان خرج مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحنث فلا
يحنث بالشك ورد بان عدم الحنث لكونه مجتهداً فيه ليس بيقين حتى لا يزول بالشك
ولئن سلم فالترجيح للمحرم واجيب عنه بان هذا انما يكون فى تعارض الادلة اما
اذا وقع ذلك بين الاجتهادين بان ادى احدهما الى اباحة شئ والاخر الى حظره
كا هنا تعارضاً وتساقطا ويرجع الى الاصل الذى هو الاباحة واعترض عليه
صاحب التلويح بان هناك وجهاً ثالثاً يقتضى وجوب الاذن لكل خروج وهو ان
يكون على حذف الباء اى الا بان اذن فيصير بمنزلة الا باذنى وحذف حرف الجر

اى اجاب صاحب التنقيح عن ذلك الايراد

مع ان شايع كثير وعند تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالمًا عن المعارض
اجيب عنه بانّ التقدير خلاف الاصل فلا يصار اليه الا لضرورة ولا ضرورة
ههنا وعورض بانّ المصير الى المجاز فى كلمة الّا مع امكان الحقيقة خلاف الاصل
ايضا لا يقال هذا الوجه معارض بان يقال عدم تقدير الباء يوجب الشك
وعدم الحنث كما قرّره صاحب التنقيح وتقدير الباء يوجب الحنث على تقدير الخروج
مرة بعد اخرى بغير الاذن فيثبت الشك فلا يحنث بالشك لانّا نقول فى هذا
الوجه حمل الكلام على الحقيقة وفى الوجهين السابقين على المجاز ولا يخفى انّ حمل
الكلام على الحقيقة اولى من حمله على المجاز فلا معارض وايضا قوله عدم تقدير
الباء يوجب الشك وعدم الحنث اه ليس بسديد لانّه كما يوجب عدم الحنث يوجب
الحنث ايضًا على ذلك التقدير ثم قال صاحب التلويح واشار فى المبسوط الى الجواب
بانّ قولنا الّا خروجا باذنى كلام مستقيم بخلاف قولنا الّا خروجًا ان اذن لك
فانّه مختل لا يعرف له استعمال قيل معناه انّ مثل هذا التركيب لا يسمع لانّ
فيه فسادًا من جهة المعنى وفيه تأمّل وحاصل كلامه انّ قولنا الّا خروجًا ان
اذن لك ليس بمنزلة قولنا الّا خروجًا باذنى لانّه مختل لا يعرف له استعمال فلا
يقتضى وجوب الاذن لكل خروج كما يقتضى قولنا الّا خروجًا باذنى ذلك ولمّا
ورد انّ الاذن واجب لكل دخول فى قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبىّ الّا ان
يؤذن لكم دفعه بانّه مستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهى قوله تعالى
انّ ذلكم كان يؤذى النبى لا من قوله الّا ان يؤذن لكم ويرد عليه انّا لا نم اختلال قولنا
الّا خروجًا ان اذن لك ولو سلّم فانّما هو من ترك بعض المقدرات وهو الباء
وذكر بعضها وهو خروجًا حتى اذا قدّر هكذا لا تخرج الّا خروجًا ملصقا بان
اذن لك لا يبقى اختلال اصلًا فالصواب فى الجواب عن اعتراض صاحب
التلويح ان يقال انّه ترجيح بكثرة الادلة ولا عبرة بها بل بقوّتها على ما صرّح
الاصوليون انّه لو كان فى جانب اية وفى اخرى ايتان او فى جانب حديث وفى اخر حديثان
لا يترك الاية الواحدة ولا الحديث الواحد ولا يقال تعارضت الايتان فتبقى
الاية الاخرى سالمة عن المعارض وكذا الحال فى الحديث وبالجملة انّ قوله لا
تخرج الّا ان اذن لك ان كان معناه لا تخرج الى ان اذن لك لا يوجب لكل خروج
اذنًا وان كان معناه لا تخرج وقتًا الّا وقت اذنى كما قال صاحب التنقيح اولا

وانّ ثم

قوله لا يقال اه هذا السؤال مما اورده بعض المعاصرين من الفضلاء على صاحب التلويح وقد طال النزاع بينهم فى سالف الزمان

اى كلام صاحب التلويح منه

تخرج الّا بان اذن لك حتى يصير بمنزلة الّا باذنى كما قال صاحب التلويح يقتضى
لكل خروج اذنًا ولا يخفى انّ حمل الّا على الغاية ههنا اقرب وارجح هذا غاية تحقيق
الكلام فى هذا المقام قوله وقيل انّها راجعة الى الالصاق قال فى البيان الالصاق
يقتضى طرفين ملصقًا وملصقًا به فما دخل عليه الباء فهو الملصق به والطرف
الاخر هو الملصق ففى قولك كتبت بالقلم الكتابة ملصق والقلم ملصق به
ومعناه الصقت الكتابة بالقلم ولمّا كان المقصود فى الالصاق اتصال الفعل
بالاسم لا عكسه كان الملصق اصلًا والملصق به تبعًا بمنزلة الالة للشئ قوله
فتدخل يعنى الباء الوسائل اذ بها تستعان على المقاصد كالاثمان فانّ الثمن
ليس بمقصود فى البيع بل بمنزلة الالة تبع الا يرى انّ الغرض فى البيع هو
الانتفاع بالمملوك وهو يحصل بالبيع لا بالثمن لانه فى الغالب من النقود
وهى ليست بمنتفع فى ذاتها بل وسيلة الى المقصود كالالة للشئ ولذا يجوز
البيع وان لم يملك الثمن ولا يجوز بيع ما ليس عنده قوله والكر ثمن بدلالة الباء
ووجب فى الذمة حالًا كما اذا سمّى الدراهم او الدنانير لانّ المكيل او الموزون مما
يجب فى الذمة فيصحّ التصرف فيهما قبل القبض بالاستبدال كما فى الاثمان
قوله وكان هذا سلمًا يعنى ان ادخل الباء فى العبد المشار واضاف العقد الى
الكر الموصوف صار سلمًا ويصير العبد راس المال بدلالة الباء لانّ راس
المال فى السلم هو الثمن ويصير الكر مبيعًا لاضافة العقد فيعتبر فيه شرائط
السلم ولا يجوز الاستبدال به قبل القبض فصار الكر تبعًا قوله واذا دخلت
الباء المحل قال الشافعى رحمه الله الباء فى قوله تعالى وامسحوا برؤسكم للتبعيض
لما ذكره صاحب المحصول انّ الباء اذا دخلت على فعل متعدّ بنفسه كقوله
تعالى وامسحوا برؤسكم يكون للتبعيض لانّا نعلم الفرق ضرورة بين قولنا
مسحت المنديل بيدى ومسحت بالمنديل يدى فى افادة الاول الشمول
والثانى التبعيض فح يلزم مسح بعض الراس وهو ادنى ما ينطلق عليه البعض
فصار تقدير الواجب بثلاثة اصابع او بربع الراس زيادة على النصّ بخبر الواحد
او بالراى وذا لا يجوز ولا معنى لقول من يقول مطلق مسح البعض غير
مراد لانّ ذلك يحصل بغسل الوجه ولا يتادّى به الفرض بالاتفاق فعلم انّ
المراد بعض مقدّر وذلك مجمل فكان فعل النبىّ عليه السلام بيانًا لانّ عدم

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقيه
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور بابرا
وكفى عبده

الجواز ههنا لفوات الترتيب الواجب عند الشافعي لا لعدم حصول مسح
البعض فانه لو استوعب رأسه بالمسح بعد غسل الوجه قبل غسل اليدين
لا يعتد به لفوات الترتيب فكذا ههنا وقال مالك الباء فيه صلة لان
المسح فعل متعد فزيدت الباء فيه لتأكيد التعدية كما في قوله تعالى تنبت
بالدهن وقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم فح يلزم مسح الكل كما لو قيل وامسحوا
رؤسكم ولكنا نقول القول بالتبعيض كلام بلا دليل لانه لم يثبت من
ائمة اللغة انها للتبعيض بل الموضوع للتبعيض من فلو كان الباء له لتكررت
الدلالة عليه وهو خلاف الاصل ولانه لو كان للتبعيض مع انه للالصاق
على ما قيل لكان مشتركا والاصل عدمه والقول بالصلة يؤدي الى الغاء
الحقيقة من غير ضرورة فيحمل الباء على الحقيقة في هذه الاية وهي الالصاق
لكن التبعيض فيها يثبت بطريق اخر لا بالباء وذلك ان المسح لا بد له من الة
ومحل فاذا دخلت الباء في الالة كان الفعل متعديا الى المحل ويصير المحل
مفعولا به فيتناول جميع المحل كقولك مسحت الحايط بيدي لانه اضيف الى
جملته وان دخلت في المحل بقي الفعل متعديا الى الالة وهذا لا يقتضي الاستيعاب
وانما يقتضي الصاق الفعل بالمحل كله او بعضه كما في قولك مسحت يدي
بالحايط واذا تقرر هذا صار تقدير الاية وامسحوا ايديكم برؤسكم فلا يقتضي
هذا الكلام استيعاب الرأس بالمسح كما ظنه مالك لان المسح مضاف الى
اليد دون الراس ولكن يقتضي وضع الة المسح على الراس وذلك لا يستوعب
الكل عادة لان اليد لا تستوعب الراس عادة فصار المراد به اكثر اليد و
الاصل في اليد الاصابع فان ما بين الاصابع وظهر الكف لا يستعملان
في المسح عادة فيكتفي فيه بالاكثر الذي له حكم الكل وهو ثلاثة اصابع فصار
التبعيض مرادا بهذا الطريق لا بالباء كما زعم الشافعي هذا طريق فخر الاسلام
في اصوله واليه اشار تقرير شمس الائمة وقال بعض مشايخنا ان الباء في
قوله تعالى وامسحوا برؤسكم دخل في المحل فيتعدى الفعل الى الالة وهي
اليد كانه قيل وامسحوا ايديكم برؤسكم والاصل ان الجمع متى قوبل بجمع
يقتضي انقسام الاحاد على الاحاد فيصير كانه قال وليمسح كل واحد منكم براسه
يده فاذا وضعها على الراس جاز لانه وجد المسح ولو مسح بثلاثة اصابع

على الاحاد ح

جاز

جاز لانها اكثر الالة فيقوم مقام الكل فيجوز التبعيض بهذا الوجه لا بالباء
وذكر بعضهم ان الباء متى دخلت على المحل كان المقصود الصاق الفعل بالمحل لا الصاق
المحل بالفعل لان الفعل معدوم فيراعى من المحل بقدر ما يتصور هذا المقصود لا
ان يكون مقصودا بنفسه والمقصود يحصل بالبعض فيكون البعض مرادا بهذا الوجه
لا ان يكون البعض مرادا منه لغة ثم اعلم ان لمشايخنا في تقدير فرض المسح طريقين احدهما
ما ذكرنا والثاني ان مطلق البعض لما لم يكن مرادا لان المفروض في عامة الاعضاء
بعض مقدر فينبغي ان يكون كذلك ههنا ولهذا الو زاد على المقدار الذي قدر به لا
يكون فرضا بالاجماع ولو كان الداخل تحت الامر بعضا مطلقا لوقع الزايد فرضا
كالزايد على ثلاث ايات في فرض القراءة صار البعض مجملا فيعرف بحديث المغيرة
وهو يوجب ان يقدر بالربع الا ان في اثبات الاجمال بهذا الطريق نوع ضعف فان
الخصم لا يسلم الاجمال في الاية بل قال مطلق البعض ثابت بالنص وهو معلوم
فلهذا اختار فخر الاسلام ومن تبعه كصاحب المنار وغيره الطريق الاول لانه
اسلم قوله فبالحديث المشهور وبمثله يزاد على الكتاب فجعل الباء زائدة وفيه بحث
لان هذا الحديث لا يقتضي الاستيعاب بل ضربتين ضربة للوجه وضربة للذراعين
فلا يجعل الباء زائدة لانه خلاف واجيب عنه بان الوجه اسم للكل لا للبعض فيفهم
منه الاستيعاب ظاهرا للتبعيض وفيه ضعف لان الضرب على الوجه الضرب
على بعضه عادة وجاء اسم الوجه والمراد بعضه في الاحاديث كثيرا فيفهم من
الضرب على الوجه الضرب على بعضه عادة وشرعا الا ان يقال المراد بالضرب
على الوجه المسح ومسح الوجه يقتضي الاستيعاب وفيه تامل قوله ولانه خلف
عن المستوعب قال فخر الاسلام وبدلالة الكتاب لانه شرع خلفا عن الاصل وكل
تنصيف يدل على بقاء الباقي على ما كان يعني الكتاب يدل على اشتراط الاستيعاب
لان التيمم شرع خلفا عن الوضوء واقيم المسح في العضوين مقام الغسل في
الاعضاء الاربعة فنصف الخلف تخفيفا وكل تنصيف يدل على بقاء الباقي
على ما كان كصلوة المسافر وعدة الاماء وحدود العبيد وكمن له على اخر عشرة
وصالحه على خمسة وابرأه عنها يجب الباقي بصفة الاصل والرداءة قال في البناية
في كون هذا المعنى دلالة النص نظر لان شرط الدلالة ان يفهم كل من كان من
اهل اللغة ولا يشترط فيه الاجتهاد وهذا معنى فقهي لا يفهم كل عالم باللسان

الاصل ح

في الجودة ح

وهذا جواب مطلق يفيد في كثير من مواضع الدلالة

بل يستخرجه الفقهاء بالقياس على اصول الشرع فكيف يسمى دلالة ولذا عدل
المص عنه ويمكن ان يجاب عنه بانا لا نم ان اللغوى لا يفهم من التنصيف ابقاء
الباقى على ما كان فان اهل التعامل كلهم يتعارفونه ولئن سلم فان هذه حقايق
شرعية لا مدخل لمن لا يعرف الاصطلاح فيها لان الشرط ان يكون ممن يعرف الوضع
قوله دين لا وديعة لان الاستعلاء فيه الا اذا اوصل به الوديعة فيقول لفلان
على الف وديعة فح لا يثبت الدين على يحتمل معنى الوديعة من حيث ان فيها وجوب
الحفظ فيحمل عليه بهذه الالة قوله فكيف يكون للشرط قال في التلويح كونها للشرط
بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها في اصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط
قوله الا ان المشروط لتوقفه يتعقبه اعلم ان ما ثبت بطريق المقابلة يثبت مقارنا
لمقابله كالاخ مع الاخ والجار مع الجار اذ يستحيل ان يكون الشئ مقابلا لشئ قبل
مقابلة ذلك الشئ اياه وثبوت العوض مع المعوض من هذا الباب وما ثبت
بطريق المعاقبة يكون متأخرا عن صاحبه كالمشروط مع الشرط لان المشروط
متوقف على الشرط فلا بد من وجوده اولا ثم يتعقبه المشروط قوله معاوضة
من جانب المراة قيد به لانه من جانب الزوج يمين كما صرح به الامام فخر الاسلام
ولهذا لو ابتداء الزوج فقال طلقتك ثلثا على الف لا يمكنه الرجوع قبل قبولها
ولا يقتصر على مجلس الزوج كما اشير اليه في البيان قوله ففي قول المرأة لزوجها يعنى
لو قالت للزوج طلقنى ثلاثا على الف فطلقها واحدة لم يجب شئ عند ابى حنيفة
وكان الطلاق رجعيا وعندهما يحمل على الباء فيجب عليها ثلث الالف وكان
الطلاق باينا كما في قولها بالف لان الطلاق على مال معاوضة من جانبها ولهذا
كان لها ان ترجع قبل كلام الزوج ويجب المال عليها عوضا عنه وكلمة على تحمل
معنى الباء وقد صدرت من جانبها فتحمل على المعاوضة لاحتمال الطلاق ذلك
ودلالة الحال عليه فصار كقوله احمل هذا الشئ على درهم فانها تحمل على الباء
بالاتفاق وكما لو قالت طلقنى وضرتى على الف فطلقها لزمها ما يخصها من
الالف كما لو قالت بالف وقال ابو حنيفة على للزوم وليس بين الواقع وبين
ما لزم المرأة مقابلة لينعقد معاوضة بل بينهما معاقبة لان الطلاق يقع
اولا ثم يجب المال والتعاقب معنى الشرط والجزاء فصار هذا بمنزلة حقيقتها
وقد امكن العمل بمعنى الشرط ههنا لان الطلاق يقبل التعليق بالشرط فيصير

هذا

هذا منها طلبا لتعليق الثلاث بالمال فاذا خالف لم يجب وبالجملة انها في الشرط بمنزلة
الحقيقة المستعملة وكونها بمعنى الباء مجاز متعارف والحقيقة المستعملة اولى
من المجاز المتعارف عنده وعندهما العكس اولى لكن ما قاله ابو حنيفة ادق وارجح
فحملها على الشرط اولى لقربه من الحقيقة قوله حتى يثبت كل جزء اعلم ان اجزاء العوض
تتوزع على اجزاء المعوض بالاتفاق لان ثبوتهما بطريق المقابلة فيقابل بل كل
جزء من العوض جزءا من المعوض واجزاء الشرط لا تتوزع على اجزاء المشروط
بالاتفاق ايضا لان ثبوتهما بطريق المعاقبة فلو ثبت الانقسام لزم تقدم جزء
من المشروط على الشرط فانه لو قال ان دخلت هذه الدار فانت طالق ثنتين
تعلقتا بدخولها فلو ثبت الانقسام يقع تطليقة بدخول احديهما ودخولها
شرط واحد فيكون بعض المشروط مقدما على الشرط وذا لا يجوز كذا في
البيان قوله ومن لابتداء الغاية ذكر النحاة انها لابتداء الغاية كقولك سرت
من الكوفة وقد تكون للتبعيض كقولك وللتبيين كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس
من الاوثان وقد تكون مزيدة كقولك ما جاءنى من احد وقال المحققون منهم
الكل راجع الى ابتداء الغاية فان في قولك اخذت من الدراهم بيان ان
الدراهم موضع ابتداء اخذك كما في سرت من الكوفة الا انها افادت التبعيض
في الدراهم لانه ممكن ولم تفد في سرت من الكوفة لانك لما فارقتها فقد فارقت
جميع نواحيها والا يلزم ان تكون خارجا عنها وغير خارج وكذا في قوله من
الاوثان لانه جعل مبداء للاجتناب الاوثان وكذا في قولك ما جاءنى من احد
معناه من واحد هذا الجنس الى اقصاه ولهذا قال ابو العباس معناها ابتداء
الغاية فقط قوله المراد بالغاية ههنا في قولهم الى لانتهاء الغاية هي المسافة
ذ قيل الاضافة بيانية اى لابتداء او انتهاء هي الغاية وقيل الاحسن ان المراد
بالغاية النهاية اى لابتداء له نهاية ولا يستعمل في ابتداء لا نهاية له كالامور
الابدية واما تفسير الغاية بمعنى المسافة فيوجب ان يكون استعماله في
الزمان مجازا الا ان يراد المسافة الحقيقية او التنزيلية قوله وتستعمل للتبعيض
ذكر في الجامع ان من عينها ليست للتبعيض ولكنها للانتزاع وابتداء الغاية فصارت
للتبعيض وهو المختار الا ان بعض الفقهاء لما وجدوها اكثر استعمالا في التبعيض
جعلوها اصلا فيه واليه مال فخر الاسلام حيث قال هو اصلها ومعناها الذى

وبهذه الدار

اخذت من الدراهم

وضعت له وقيل انها للتبعيض وابتداء الغاية جميعًا عند الفقهاء والكل حقيقة
فى موضعها كذا فى البيان قوله والبيان قال الزيلعى فى كل موضع تم الكلام بنفسه
نكنه اشتمل على ضرب ابهام فهى للبيان كقوله فاجتنبوا الرجس من الاوثان والا فهى
للتبعيض قوله وتستعمل صلة ذكر فى مغنى اللبيب لمن خمسة عشر معنًى من جملتها
المجاوزة التى هى معنى عن واختلف فى مثل قولهم زيد افضل من عمرو فذهب
سيبويه الى انها لابتداء الارتفاع فى نحو افضل منه وابتداء الانحطاط فى شر
منه وزعم ابن مالك انها للمجاوزة كانه قيل جاوز زيد عمرًا فى الفضل قال وهذا
اولى مما ذكره سيبويه اذ لا يقع بعدها الى ورد بانه لو كان للمجاوزة لصح فى موضعها
عن وما ذكره ليس بوارد اذ لا يلزم لكل مبتداء منتهى قوله وحتى للغاية اعلم
ان حتى تستعمل على اربعة اوجه احدها الجارة كالى نحو سرت حتى ادخلها والثانى
بمعنى لام كى نحو اسلم حتى تدخل الجنة والثالث حرف ابتداء نحو خرج الناس
حتى خرجت هند والرابع عاطفة كالواو لمطلق الجمع ويعطف بها المفردات
بشرط ان يكون المعطوف من جنس المعطوف عليه ومن اجزائه نحو قدم الحجاج
حتى المشاة فلو قيل قدم الحجاج حتى الغزاة لا يجوز لان الحجاج لا تتناول
الغزاة قال جلال الدين التبانى ومن شرط العاطفة ان يدخل ما بعدها
فى حكم ما قبلها واما فى ساير اقسامها فلا يلزم دخول ما بعدها فى حكم ما قبلها
كالى ولكن الغالب الدخول فى حتى ومن ههنا يعلم ان الاطلاق فى ان ما بعدها
يدخل فى حكم ما قبلها ليس بصحيح ثم ان معنى الغاية حقيقة هذا الحرف لكون
موضوعًا لمعنى يختص ذلك الحرف بذلك المعنى فينبغى الترادف والى للغاية ايضًا
ولا يلزم الترادف لثبوت الفرق بينهما وذلك ان الغاية فى حتى يجب ان يكون موضعه
شيئًا ينتهى به المذكور او عنده كالراس للسمكة والصباح للبارحة ولا يشترط
ذلك فى الى ومن ذلك لا يدخل حتى فى مضمر فلا يقال حتاه بخلاف الى فانه يدخل
فى المضمر والمظهر جميعًا وفى بيان الحقايق ان الى لانتهاء الغاية فى مقابلة من فى
لابتداء الغاية تقول خرجت من البصرة الى الكوفة ولا يجوز ان يستعمل حتى فى
مقابلة من فلا يقال خرجت من البصرة حتى الكوفة لان الى اصل فى الغاية فلا
ولا يخرج من معناها وحتى ضعيف فيها فانه يخرج الى غيرها من المعانى قوله
اما عند الاطلاق فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها نص عليه الامام

لا يستقيم ذلك عنه الا مجازا نص عليه فخر الاسلام منهص

عبد القاهر فى المقتصد وتابعه فى ذلك جار الله العلامة الا ان هذا لا يستقيم
على الاطلاق بل نقول ان كان المذكور بعد حتى بعضا للمذكور قبلها يدخل تحت
ما ضربت له الغاية والا فلا وعلى هذا نص المبرد فى المقتضب وابن الوراق فى
الفصول والفراء فى المعانى وهكذا ذكر السيرافى وفى قوله تعالى حتى مطلع
الفجر فان وقف على سلام لم يدخل مطلع الفجر تحت حكم الليلة وكذا ان لم يوقف
لان سلام الملائكة ينتهى عند طلوع الفجر على ما روى فى حديث ابن عباس رضى
الله عنهما ان جبرئيل عليه السلام ينزل ليلة القدر فى كبكبة من الملائكة معه لواء
اخضر يركزه فوق الكعبة ثم تتفرق الملائكة فى الناس حتى يسلموا حتى كل قائم
وقاعد وذاكر وراكع وساجد الى ان يطلع الفجر كذا فى البيان قوله وقد تكون
عاطفة المناسبة بين العطف والغاية التعاقب والاتصال فان المعطوف
يتصل بالمعطوف عليه ويذكر بعده فكذا الغاية بالمغيا وتترتب عليه قال
عبد القاهر حتى اذا كانت عاطفة كانت مجراها مجرى الجارة فى تضمن معنى
معنى الغاية وانما يتغير بالعطف الحكم وتكون لتعظيم نحو مات الناس حتى
الانبياء وتحقير نحو قدم الحاج حتى المشاة لكنها مخالفة لساير العطف فان ما بعدها
يجب ان يكون مجانسًا لما قبلها فلا تقول ضربت القوم حتى حمارًا كما تقول ضربت
القوم وحمارًا لانها للغاية والغاية طرف الشىء ولا يكون طرف الشىء من غيره
وعلى هذا قالوا لو قال اعتقت غلمانى حتى فلانة لم تعتق فلانة لان الامة
ليست من جنس الغلام ولو قال اعتقت سالمًا حتى مباركًا لم يعتق مبارك
لانه ليس بجزء لسالم بخلاف ما لو قال الى مبارك مكان حتى فيعتقان لامكان
حمل الى على معنى مع قال الله تعالى لا تاكلوا اموالهم الى اموالكم اى مع اموالكم
كذا فى بيان حقايق الحروف قوله ويجب ايضًا انقضاء الحكم شيئًا فشيئًا وهذا
معنى ما قال صاحب المفتاح ولا بد فى حتى من التدريج واستشهد على التدريج
بقول الشاعر ، وكنت فتًى من جند ابليس فارتمى ، بى الحال حتى صار ابليس من
جندى ، ولو عشت حتى مات احدث بعده ، دقايق فسق ليس يحسنها بعدى ،
لظهوره فيه فان التابع لا ينقلب متبوعًا للمتبوع الا بتدريج وللاشعار بلزوم
التدريج وان كانت لعطف الجمل فان حتى العاطفة اصلها الجارة التى يعتبر
فيها التدريج فيعتبر فى العاطفة ايضًا سواء كانت فى المفردات او الجمل قوله لكن

متصل به

وهو انها تتبع الثانى الاول كالواو منه

فانه صار حملة على طبقة متحجة على فان تمكن
والمعنى رما الى المال العجز الشراره وزنا فى الى
صار متبوعى تابعى منه

بالاعتبار يعني ان الترتيب على هذا الوجه معتبر بحسب الذهن دون الخارج اذ ربما يتعلق الحكم بالمعطوف قبل تعلقه بالمعطوف عليه كما في قولك مات كل اب لي حتى ادم او في اثنائه كما في قولك مات الناس حتى الانبياء قوله فتدخل على مبتداء مذكور الخبر او مقدره يعني المقدر الخبر قال فخر الاسلام وقد تدخل على جملة مبتدأة على مثال واو العطف اذا استعملت لعطف الجمل وهي غاية مع ذلك فان كان خبر المبتداء مذكوراً فهو خبره والا فيجب اثباته من جنس ما قبله تقول ضربت القوم حتى زيد غضبان فهذه جملة مبتدأة هي غاية يعني انها ليست للعطف بل يستأنف ما بعدها ولهذا جاز ادخال واو العطف عليها كما في قول امرئ القيس وحتى الجياد ما يقدن بارسان فالجياد مبتداء وما بعده خبره والواو داخلة عليهما لانها ليست للعطف والا لم يجز دخول حرف العطف عليها فقوله وحتى الجياد بمنزلة وانما الجياد واراد بقوله على مثال واو العطف انها في هذا الموضع للابتداء لا للعطف ولهذا سموها واو الاستيناف والابتداء وقوله هي غاية اي غاية للضرب لان معناه ضربت القوم حتى صار زيد غضبانا قوله واذا دخلت الافعال فللغاية يعني اذا دخلت على الافعال يجعل غاية بمعنى الى من غير ان تكون جملة مبتداءة كقولك سرت حتى ادخلها او غاية هي جملة مبتدأة كقولك خرجت النساء حتى خرجت هند وذلك لانها في الاصل للغاية فوجب العمل به ما امكن وانما جاز دخولها على الفعل اذا كان بمعنى الى مع ان الى لا تدخل الفعل لانها حرف جر لكون ان مقدرة في ذلك الفعل فان مع الفعل في حكم الاسم فتكون داخلة على الاسم تقديراً وعلامة الغاء ان يحتمل الصدر الامتداد بان صلح فيه ضرب المدة وان يصلح الاخر دلالة على الانتهاء فان لم يوجد المعنيين لايمكن جعلها للغاية فنظير مالم يكن الصدر قابلاً للامتداد قولك عبدي حران لم تخبر فلانا بما صنعت حتى يضربك فلا يجعل حتى ههنا للغاية فان الاخبار مما لا يمتد فيجعل بمعنى لام كي فاذا اخبره ولم يضربه بر في يمينه ونظير مالم يكن الاخر صالحاً للانتهاء قولك عبدي حران لم اضربك حتى تضربني فضربه ولم يضربه المضروب بر ايضا لان الضرب وان كان فعلاً ممتداً لكن الضرب من المضروب لايصلح دليلاً على الانتهاء بل هو داع الى زيادة الضرب فيحمل على الجزاء قوله والا فبمعنى كي وقال فخر الاسلام فان لم يستقم فللمجازاة بمعنى لام كي يعني ان لم يستقم ان يجعل غاية لفوات

قوله خ

المعنيين او احدهما يحمل على المجازاة بمعنى لام كي لمناسبة بين المجازاة والغاية لان الفعل الذي هو سبب ينتهي بوجود الجزاء عادة كما ينتهي بوجود الغاية وهذا ان صلح الصدر للسببية واعلم ان حتى التي للمجازاة في الافعال نظير حتى العاطفة في الاسماء من حيث ان معنى الغاية باق فيها من وجه قوله ذهب فخر الاسلام الى انه غير موجود حيث قال وهذه الاستعارة لا يوجد لها ذكر في كلام العرب ولا ذكرها احد من ائمة اللغة والنحو فيما علم لكنها استعارة بديعة اقترحها اصحابنا على قياس استعارات العرب لان بين الغاية والعطف مناسبة من حيث توصل توصل الغاية بالجملة كالمعطوف وقد استعملت بمعنى العطف مع قيام الغاية بلا خلاف فاستقام ان يستعار للعطف المحض اذا تعذرت حقيقة وهذا على مثال استعارات اصحابنا في غير هذا الباب وينبغي ان يجوز على هذا جاء ني زيد حتى عمرو وهذا غير مسموع من العرب واذا استعير للعطف استعير لمعنى الفاء دون الواو لان الغاية تجانس التعقيب يعني استعارة حتى للعطف المحض من غير اعتبار الغاية فيه بوجه استعارة لم توجد في كلامهم فانهم لا يقولون رأيت زيداً حتى عمراً كما يقولون رأيت زيداً فعمراً فكان ينبغي ان لا يجوز لانها من باب اللغة لكن اقترحها محمد بن الحسن اي استخرجها بقريحته على طريق استعاراتهم مع ان قوله مستغن عن الدليل فان ائمة اللغة كابي عبيدة وغيره يحتجون بقوله على انه في افراد الاستعارة لا يشترط السماع بل يشترط المعنى المناسب الصالح للاستعارة وما ذكرنا من استعارة حتى للعطف المحض على مثال استعارات اصحابنا في باب حتى مثل استعارتهم البيع والهبة للنكاح والعتاق للطلاق ونحو ذلك وقوله واذا استعير للعطف استعير لمعنى الفاء دون الواو لان الغاية تجانس التعقيب يعني اذا استعير حتى للعطف استعير لمعنى الفاء لانها توجب التعقيب مثل الفاء او ثم وهذا ما اوله صاحب الكشف بان المراد انها حرف يدل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقاً ذكر في الزيادات دون الواو لان التعقيب اشد مناسبة للغاية من مطلق الجمع و الامام العتابي جعله بمعنى الواو فقال وان تعذر الحمل على الجزاء يحمل على العطف ففي قوله ان لم اتك اليوم حتى اتغدى عندك تقديره ان لم اتك واتغدى عندك قوله والا فلا يعني لو لم يأت او اتى ولم يتغد او اتى وتغدى

اى بقول محمد بن الحسن منه

لما

اليوم خ

متراخيًا حنث والمذكور في نسخ الزيادات وشرحها ان الحكم كذلك ان
نوى الفور والاتصال قوله لان الترتيب انسب بالغاية ولا يخفى ان الاستعا
لمعنى الفاء اعني التعقيب من غير تراخ انسب بعين هذا الدليل اذ الغاية لا
تتراخى عن المغيا قوله لان الضرب المحلوف عليه يحتمل الامتداد بطريق التكرار
لانه عرض لا يبقى فلا يتصور امتداده الا بطريق التكرار اعني بتجدد الامثال
اذ لا امتداد لفعل ما حقيقة وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو ترك
الضرب قبل الصياح عتق عنده في الحال فان قيل شرط البر متصور في الزمان
الثاني فلما ذا يحنث في الحال قلنا اليمين تقع على الوهلة لان الحامل على اليمين
غيظ لحقه من جهته في الحال هذا هو العادة فتتقيد به وهذا الذي ذكرنا اذا لم
يغلب على الحقيقة عرف فان غلب وجب العمل بالعرف لان الثابت به بمنزلة
الحقيقة حتى لو قال ان لم اضربك حتى اقتلك او حتى تموت كان هذا على الضرب
الشديد في العرف ولو قال حتى تبكي كان هذا على حقيقة الغاية لان الضرب
الى هذه الغاية معتاد قاله شمس الائمة قوله لا يصلح لانتهاء الاتيان اليه وكذا
الاتيان ليس بمستدام ايضًا الا يرى انه لا يجوز ضرب المدة فيه ففاته شرط
الغاية جميعًا ولكن يصلح سببًا للتغدية لان الاتيان على وجه التعظيم والزيارة
احسان فيصلح سببًا للجزاء بالغداء ومن هذا قيل من زار حيًّا ولم يذق شيئًا
فكانما زار ميتًا والتغدية تصلح جزاء لانها احسان ايضًا فتصلح مكافاة للاحسان
قوله لان هذا الفعل اي التغدي من غداء الغير عند الاباحة احسان قال
عليه السلام لو دعيت الى كراع لاجبت وترك الاكل عند الاباحة اساءة
ودليل على العداوة حتى وجد ابرهيم عليه السلام خيفة من نفسه من
الضيف عدم اكلهم واذا كان كذلك لا يصلح غاية للاتيان او المراد من
الفعل التغدية التي ينبني عليها التغدي احسان فلا تصلح غاية للاحسان
بل هي داعية اليه اذ الانسان عبيد الاحسان فلا يمكن حملها على الغاية
ولا يصلح اتيانه سببًا لفعله اي لفعل نفسه كما ان فعله لا يصلح جزاء لاتيانه
فتعذر حمله على المجازاة ايضا قوله حمل على العطف المحض بمعنى الفاء او ثم
لان التعقيب يناسب معنى الغاية فيتوقف البر على وجود الفعلين بوصف
التعقيب كما اذا قال ان لم آتك فاتغدى عندك حتى اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى

من

من بعد غير متراخ فقد بر وان لم يتغد اصلا حنث قال في البيان هذه المسئلة
على وجهين اما ان وقت باليوم بان قال ان لم آتك اليوم او لا فان وقت فشرط
البر وجود الفعلين في يوم وشرط الحنث عدم احدهما فيه وان لم يوقت كان
شرط البر وجودهما في العمر بصفة الاتصال والتراخي اذا لم ينو الفور وشرط
الحنث عدم احدهما في العمر هذا حاصل ما ذكر في عامة نسخ الزيادات وهكذا
ذكر فخر الاسلام وشمس الائمة في زياداتهما فاذا علمت هذا فاعلم ان في قوله ههنا
حتى اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد غير متراخ فقد بر نوع اشتباه لان بين
قوله فلم يتغد وقوله تغدى من بعد غير متراخ نوع منافاة وذلك انه اذا لم
يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيًا بالضرورة فلا معنى لقوله
غير متراخ قال صاحب الكشف وظني ان المسئلة كانت موضوعة في الكتاب في
اليوم مثلها في اصول شمس الائمة وعامة نسخ الزيادات فسقط لفظ اليوم والمعنى
فلم يتغد عنده اي على الفور ثم تغدى من بعد اي من بعد ان لم يتغد على الفور
غير متراخ اي عن اليوم فقد بر وان لم يتغد في اليوم اصلا حنث اما لو اجريناه
على الاطلاق كما هو المذكور في الكتاب فلا ادري معنى قوله غير متراخ اذ لو
قدرت غير متراخ عن الاتيان لا يستقيم مع قوله فلم يتغد ولو قدرت غير متراخ
عن العمر لا فائدة فيه اذ لا يتصور التغدي متراخيًا عن العمر وقال صاحب
التلويح جوابه ان المراد ثم تغدى من بعد ذلك غير متراخ عن الاتيان بان ياتيه
وقتًا آخر فتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نشا من حمل التراخي
على التراخي عن الاتيان الاول المدلول بقوله اذا اتاه وح لا حاجة
الى ما ذكره صاحب الكشف ورد بانه كلام لا ثبت له فقيل في فصول
البدايع نحمله التنبيه على عدم وجوب الوصل الحسي وجواز التاخير بعد
لا يعد تراخيًا عرفا كما في قوله تعالى فخلقنا العلقة مضغة مع تخلل اربعين
يومًا وحمله على طغيان القلم بسقوط لفظة اليوم بعيد وعلى عدم التراخي
عن الاتيان وقتًا آخر ابعد وذكر في حواشيه له وجوه من البعد الاول عدم
ترتب ما بعد الفاء على ما ذكر قبله الثاني فرض اتيان آخر بلا دلالة عليه الثالث
الالزام وجود الاتيانين في وقتين والاصل عدمه قوله والى لانتهاء الغاية على
مقابلة من يقال سرت من البصرة الى الكوفة فالكوفة مقطع السير كما كانت

البصرة مبداء وانما لم يقل للغاية لان الغاية نوعان كما يقال من لابتداء
الغاية والى لانتهاء الغاية اى التى ينتهى بها صدر الكلام وقد يجئ بمعنى المصاحبة
كقوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم وفى التحقيق يرجع الى معنى الانتهاء
فان الاكل ضمن معنى الضم اذ النهى لا يختص فعدى بالى اى لا تضموها الى
اموالكم فى الانفاق او المعنى لا تنيه اكل اموالهم الى اموالكم فيكون الى صلة الانتهاء
قوله صار بمعنى بعت موجلا الثمن الى شهر على اتم حال وفيه رد على صاحب
التنقيح حيث قال فصار كقوله بعت واجلت الثمن الى شهر وتقرير الرد ان
المعهود ان يقدر المضمن على صيغة اسم الفاعل اذا كان المضمن فيه فعلا
متعديا ويجعل قيدا له كما هو المتعارف فى التضمين قوله كانت طالق الى شهر
كلمة الى اذا دخلت فى الازمنة تكون للتوقيت والتاجيل ومعنى التوقيت ان
يكون الشئ ثابتا فى الحال وينتهى بالوقت المذكور ولولا الغاية لكان ثابتا فيما
وراءها ايضا كقولك اجرتك الى شهر ومعنى التاخير والتاجيل ان لا يكون
ثابتا فى الحال كالبيع الى شهر فانه لتاخير المطالبة الى شهر ولولاه لكانت
المطالبة ثابتة فى الحال وبعد الشهر ايضا مالم يسقط الدين فاذا قال انت
طالق الى شهر ونوى التنجيز تطلق فى الحال ويلغو اخر كلامه لانه حقيقته
فانه اراد ان يقع فى الحال وينتهى بمضى الشهر والطلاق لا يقبل التوقيت فيقع
الطلاق ويلغو التوقيت وان نوى التاخير يتاخر بمضى الشهر لانه نوى محتمل
كلامه اذ الطلاق يقبل الاضافة كقوله انت طالق غدا والى يستعمل فى
التاخير كما فى التوقيت وان لم يكن له نية يقع فى الحال عند زفر وهو رواية
عن ابى يوسف لان الى للتاجيل او التوقيت وكل ذلك صفة لموجود فلابد
من الوجود فى الحال ثم يلغو لانه لا يقبله وعندنا يتاخر الوقوع الى مضى
الشهر لانها كما تستعمل للتوقيت تستعمل للتاجيل اى التاخير فيصير كالمعلق
بمضى الشهر وههنا دخل على اصل الطلاق لان قوله الى شهر دخل فى
قوله انت طالق فاوجب تاخير اصل الطلاق اليه اشير فى الاسرار قوله
ثم ان تناولها لما كان بعض الغايات داخلة فى المغيا كالمرفق فى الغسل
وبعضها غير داخلة كالليل فى الصوم لابد من ضابط لذلك فقال ثم ان
تناولها تدخل فى المغيا والا فلا وقال صاحب التنقيح الغاية ان كانت غاية

قبل

قبل التكلم نحو بعت هذا البستان من هذا الحايط الى ذلك واكلت السمكة الى
راسها لا تدخل تحت المغيا يعنى ان كانت غاية بحسب الوجود قبل التكلم فهى
لا تدخل سواء تناولها الصدر كالسمكة اولا كالبستان للحايط وهذا ما
قالوا ان الغاية اذا كانت قائمة بنفسها اى موجودة قبل التكلم غير مفتقرة
فى الوجود الى المغيا لم تدخل لانها قايمة بنفسها فلا يمكن ان يستتبعها المغيا
لكنهم ذهبوا الى ان الغاية اذا تناولها الصدر تدخل سواء كانت قائمة بنفسها
اولى وهذا ما اختاره المص ففى مسئلة السمكة يتناول الاكل الراس عندهم
ولا يتناوله عند صاحب التنقيح قوله فان اليد يتناول الابط كما فهم
الصحابة من اطلاق الايدى فى التيمم الى الاباط كذا فى المبسوط وتعلق
الى بالغسل ظاهر والمقصود منه اسقاط الغسل عما وراءها لا مده
كما قال زفر والعبرة للمعانى كذا فى البيان قوله فتفيد اسقاط ما وراءها
وفى الكشاف الى تفيد معنى الغاية مطلقا ودخولها فى الحكم وخروجها
منه امر يدور مع الدليل فمما فيه دليل على الخروج قوله تعالى فنظرة
الى ميسرة لان الاعسار علة الانظار وبوجود الميسرة يزول العلة ولو دخلت
الميسرة لكان منتظرا فى الحالين وكذا فى قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل
لو دخل الليل لوجب الوصال ومما يدل على الدخول قولك قرات القرآن
من اوله الى اخره اذ الكلام سيق لحفظ كله ففى قوله تعالى الى المرافق لا دليل
على احدهما فاخذ عامة العلماء الاحتياط فادخلوها فى الغسل واخذ
زفر وابو بكر بن داود بالمتيقن فلم يدخلاها قوله بدليل مسئلة الحلف وهى
انه لو حلف بانه لا يصوم فنوى الصوم وصيام ساعة افطر من يومه حنث
قوله ينتقض بقوله تعالى سبحان الذى اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام
الى المسجد الاقصى حيث دخل النبى عليه السلام المسجد الاقصى قوله
لا بموجب الى وفى البيان لا بموجب هذا الكلام قوله واجيب بان ما ذكر
تحقيق اه وبان مراد القوم انه لو لم يذكر الى المرافق لافاد ايجاب غسل المجموع
ومع ذكره افاد ايجاب غسل بعضه وهو من الكف الى المرافق فكانه اسقط
ما اوجب ففى الكلام ايجاب واسقاط بهذا الاعتبار لان فيها ايجابا و
اسقاطا حقيقة كما ذكره ولهذا نظاير فى كلامهم وبان المراد بقولهم ان

الغاية ههنا للاسقاط لبس انه للاسقاط عن الحكم بعد انسحابه عليه حتى
يلزم ان لا يثبت بنص واحد وانما المراد اسقاطه عن ان ينسحب عليه حكم
الصدر وذلك معنى توقف اول الكلام على اخره اذا كان فيه ما يغير اوله
حتى يثبت بالكلام حكم واحد وهو الحاصل من جميع الكلام مع المغير
قوله فنحو صمت هذه السنة بحذف في يقتضي استيعاب بالصوم ومن السنة
هذا قال حافظ الدين في قوله تعالى انا لننصر رسلنا والذين امنوا فى
الحيوة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد انه تعالى ذكر نصرة الرسل والمؤمنين
فى الحيوة الدنيا مقرونة بحرف في نصرتهم فى الاخرة غير مقرونة بها لان
نصرة الله تعالى اياهم فى الاخرة مستوعبة بجميع الاوقات دائمة لانها دار
جزاء واما نصرته فى الدنيا فقد تقع فى بعض الاوقات دون البعض لانها
دار ابتلاء قوله يصدق ديانة لانه نوى محتمل كلامه لا قضاء لانه غير
موجب كلامه الى ما هو تخفيف عليه وفى انت طالق في الغد جعل للفعول
جزء من الغد وجزء الغد مبهم والنية تعينه وتزيل الابهام فيصدق قضاء
كما يصدق ديانة قوله قلنا كون الخ قد يجاب ايضا بان ما مر من الفرق
فى اثبات في وحذفه مذهب ابى حنيفة وخالفاه صاحباه لعدم الفرق
بينهما على ما صرح به فخر الاسلام وغيره وعلى هذا لا مخالفة فيما روى
ابرهيم عن محمد لذهابه على مذهبه قوله بل يقع فى الحال حيث كانت لان
المكان لا يصلح ظرفا للطلاق اذ الظرفية بمنزلة الوصف وما كان وصفا
لشئ لا بد ان يكون صالحا للتخصيص والمكان لا يصلح مخصصا للطلاق
بحال لانه اذا وقع فى مكان كان واقعا فى جميع الامكنة واتصف به في
جميعها واذا لم يصلح مخصصا لم يمكن ان يجعل بمعنى الشرط بخلاف اضافته
الى الزمان حيث يصلح الزمان مخصصا له اذ الطلاق يقع فى زمان دون
زمان فاذا اضافه الى زمان معدوم يمكن ان يجعل بمعنى المعلق به
فلا يقع فى الحال فاذا قيل انت طالق فى الدار تطلق حالا الا ان يراد بقوله
فى الدار اضمار فعل بان اريد به فى دخولك الدار بمعنى وقت دخولك
الدار على وضع المصدر موضع الزمان فانه شايع الخ لا تطلق حالا اقال
لما البيان لانه ذكر المحل واراد به الفعل الحال فيه او المسبب اذ الدخول

السنة م

واراد به السبب م

فيها

فيها سبب كينونتها فيها فكان نوى محتمل كلامه فيصح وصار الدخول مضمرا قوله
فيصير الفعل الذى بمعنى الوقت شرطا قال فخر الاسلام فيصير بمعنى شرط وقد
يستعار هذا الحرف للمقارنة اذا نسب الى الفعل فقيل انت طالق في دخولك
الدار لانه لم يصلح ظرفا وفى الظرف معنى المقارنة فجعل مستعارا لمعناه
فصار بمعنى الشرط يعنى يستعار فى للمقارنة اذا نسب الى الفعل لان الفعل
لم يصلح ظرفا للطلاق على معنى ان يكون شاغلا له لانه عرض لا يبقى فتعذر العمل
بحقيقة فى فيجعل مستعارا لان في الظرف معنى المقارنة من حيث احتوائه
على المظروف بجوانبه الاربعة فصار بمعنى مع فيتعلق وجود الطلاق
بالدخول فيكون شرطا الا انه لا يكون شرطا محضا لانه يقع الطلاق مع
الدخول لا بعده فلذا قال بمعنى الشرط وقال بعضهم يجعل مجازا بمعنى الشرط
لمناسبة بينهما من حيث ان كل واحد منهما غير مؤثر فعلى هذا يقع الطلاق
متأخرا عن الدخول كما لو قال ان دخلت الدار والاول اصح لانه لو قال لاجنبية
انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ولو جعل
مجازا عن الشرط لطلقت كما لو قال ان تزوجتك اليه اشار قاضى خان كذا
فى جامع الاسرار وغيره وبهذا علم ما فى كلام المصنف فتامل قوله ولهذا
اى ولكون الفعل الذى بمعنى الوقت بل لكون فى بمعنى الشرط لا تطلق بانت
طالق في مشية الله او فى ارادته كانه قال ان شاء الله تعالى لان في بمعنى الشرط
فكان تعليقا بما لا توقف عليه فلا يقع كذا قال القاآني وفى التلويح بعدم
العلم بوجود الشرط قوله اما لا ان المشهور استعماله فى المعلوم يعنى عند
الاطلاق يقال علم ابى حنيفة رحمه الله اى معلومه وعلى هذا المعنى لا يصلح
شرطا لان الشرط ما يكون معدوما على خطر الوجود وهذا ليس كذلك
فيكون تنجيزا قيل العلم تابع للمعلوم وانما يكون هذا تنجيزا ان لو كان وقوع
الطلاق عليها الساعة معلوم الله تعالى وذلك غير معلوم لجواز ان يكون
معلوم الله تعالى اللاوقوع فيكون تعليقا بما لا توقف عليه فيصلح ان يجعل شرطا
واجيب بان هذا انما يرد ان لو كان المراد من العلم نفس الصفة واما اذا كان
المراد منه المعلوم فلا لان المعنى يكون انت طالق مع كون معلوم الله تعالى
ولا شك انه تنجيز ولا يخفى الجواب من قبيل مقابلة المنع بالمنع فتامل والله اعلم

ولا يقع الطلاق لعدم العلم م

تطليق م

أن هذا م

انّ قولهم العلم تابع للمعلوم قد قيل انما هو فى العلم الانفعالى فانه تابع لوجود
المعلوم ومسبّب عنه واما العلم الفعلى فانه متبوع وسبب لوقوع المعلوم
قوله اولانّ اتصافه تعالى بضده محال فيكون تنجيزا اشارة الى ما ذكره صاحب
التلويح من انه لا حاجة الى جعل العلم بمعنى المعلوم بل المراد انه ثابت فى
علم الله تعالى بمعنى انّ علمه محيط بذلك وهذا التعليل ارجح من الاول لان
فيه ارتكاب مجازين كون المصدر بمعنى المفعول واستعمال فى فيما ليس
بظرف حقيقة والتجوز فى استعمال فى فقط قيل علم الله تعالى بطلاقها يحتمل
معنيين علمه تعالى بان طلاقها واقع وعلمه تعالى بماهية طلاقها والاول
شبيه بالعلم التصديقى والثانى بالعلم التصورى واذا حمل العلم على المعنى
الاول يكون تعليقا ولا يقع الطلاق فى الحال واذا حمل على الثانى يقع
فاذا قال قصدت المعنى الاول لا يصدق لانه تخفيف له وردّ بانّ
الحمل على المعنى الاول هو الظاهر وايضا يلزم ان يصدق فيما بينه و
بين الله ولم يذكروه الا ان يقال عدم الذكر لظهوره قوله فانه يصح ان يقال
شاء الله ولم يشاء كذا او اراد ولم يرد او احبّ ولم يحب وكذا الامر والرضاء
والحكم والاذن قوله فاعلم انّ القدرة تستعمل قال شمس الائمة فى اصوله
فان قيل لو قال فى قدرة الله تعالى لم تطلق لانها تستعمل بمعنى المقدور
يقول من يستعظم شيئا هذا قدرة الله قلنا معناه اثر قدرة الله
اقيم المضاف اليه مقام المضاف ففهم المقدور من المضاف المحذوف
لا من المضاف اليه ومثله لا يتحقق فى العلم اذ القدرة من المؤثر
بخلاف العلم ولهذا يجوز ان يقال الله تعالى معلومنا ولا يجوز ان يقال
مقدورنا كذا فى البيان قوله مع للمقارنة اى فى الاصل الوضع
فلذا وقعت تطليقتان فى قوله انت طالق واحدة مع واحدة
او معها واحدة موطوءة اولا قيل ان مع اذا كانت ساكنة العين
حرف وان كانت متحركة العين اسم وكلاهما بمعنى المصاحبة وفى
الصحاح قال محمد بن اليسرى الذى يدل على انّ مع اسم حركة آخره
مع تحرك ما قبله وقد يسكن وينوّن يقال جاؤا معا وفى بعض كتب
النحو انه من الظروف ويجوز ان يكون انتصابه على الظرفية بدليل

القائل صاحب الهادي وهو الشادي مشهور

انه

انه يقال جاء فلان من معهم بخفض العين كما يقال جاء من عندهم وكذا
يمكن ان يقدر فيه معنى فى فان قولك زيد مع عمرو معناه فى مصاحبة
عمرو وكما يمكن تقديره فى عند فى قولك زيد عند عمرو اى فى حضرته وذكر
صاحب المغنى انّ لمع عند الاضافة ثلثة معان الاول موضع الاجتماع والثانى
زمانه والثالث مرادفة عند قوله وقبل للتقديم اى السبق فاذا وصف
الطلاق بالقبلية المطلقة كان ايقاعا فى الحال ولا يقتضى وجود ما بعده
حتى لو قال لامرأته انت طالق قبل دخولك الدار او قبل قدوم فلان طلقت
فى الحال دخلت الدار بعد اولا وقدم فلان بعد اولا ولو قال لغير الموطوءة
انت طالق واحدة تقع واحدة ولو قال قبلها واحدة وقعت ثنتان
ولو قال بعد واحدة تقع ثنتان ولو قال بعدها واحدة يقع واحدة
وهو معنى قوله وبعد بالعكس والاصل انّ الظرف اذا قيّد بالكناية
كان صفة لما بعده واذا لم يقيد كان صفة لما قبله فان الايقاع فى الماضى
ايقاع فى الحال لكونه مالكا للايقاع فى الحال غير مالك للاسناد والواقع
فى الماضى واقع فى الحال فيثبت ما فى وسعه تصحيحا لكلامه فالقبلية
فى قوله انت طالق واحدة قبل واحدة صفة الاولى فتبين بها فلا تقع
الثانية لفوات المحلية وفى قوله قبلها واحدة صفة الثانية فاقتضى ايقاعها فى
الماضى وايقاع الاولى فى الحال وايقاع الثانية قبلها فيقترنان فتقعان
والبعدية فى قوله بعد واحدة صفة للاولى فاقتضى ايقاع الاولى فى الحال
وايقاع الثانية قبلها فيقترنان وفى قوله بعدها واحدة صفة الثانية
فتبين بالاولى وتلغو الثانية لفوات المحلية وقيد مسائل القبلية والبعدية
بغير الموطوءة لانه فى الموطوءة يقع الجميع لوجود المحلية لقيام العدة
وقيد فى الاسلام حكم بعد بالطلاق احترازا عن الاقرار فانه لو قال لفلان
علىّ درهم بعد درهم يلزمه درهمان وكذا لو قال قبله درهم اما لو قال قبل
درهم يلزمه درهم واحد ذكره فى المبسوط لان معناه بعد درهم قد وجب علىّ
ولا يفهم من الكلام الا هذا لعدم الترتيب فى الاعيان فى الذمة الا فى الوجوب
وبما ذكرنا من البيان ظهر ضعف ما فى التلويح من انه يلزمه درهمان فى مثل
له علىّ درهم قبل درهم او بعد درهم او قبله درهم او بعده درهم اذ الدرهم بعد

الدرهم يجب دينًا قوله وعند للحضرة وقيل هذا على حذف المضاف ان جعلت
اللام صلة الوضع المقدّر اى لمكان الحضرة لان الحضرة مصدر وعند ظرف
لا مصدر وحذف المضاف شايع ويأتى لزمانها ايضًا نحو جئتك عند طلوع
الشمس ثم المراد من الحضرة اعم من الحضور الحسى نحو فلما راٰه مستقرًا
عنده والمعنوى نحو قال الذى عنده علم من الكتاب لا يقال ذكر فى بعض كتب
النحو انك تقول عندى مال وان كان غائبًا ولا تقول لدىّ الا اذا كان
حاضرًا فيفهم انّ عند ليس للحضور لانا نقول الظاهر انه اعتبر فيه
الحضور المعنوى قوله لا اللزوم فى الذمة لانّ اللازم فى الذمة لا يكون عند
حضرته حقيقة فلو قال لفلان عندى الف كان اقرارًا بالوديعة الا ان
يقول دين لانّ عند عبارة عن القرب فى اصل الوضع فيحتمل القرب من
يده فيكون امانة ويحتمل القرب من ذمته فيكون دينًا فلا يثبت به الا الاول
وهو الوديعة كذا فى المبسوط قوله او الحكمية عطف على الحقيقية قوله
لانه لمحض الشرط بخلاف سائر كلمات الشرط فانها تستعمل فى معانى
اخر سوى الشرط قوله من غير ظرفية اى من غير اعتبار ظرفية ونحوها
كعموم الاوقات والاحوال كما فى اذا ومتى قوله على خطر الوجود اى
بالنظر الى حاله فى نفسه والى فرض الكلام مقولًا على لسان من يجوز
عليه الشك والتردد فلا يلزم امتناع وقوعها فى كلام الله تعالى بناء
على انه ليس بالنظر الى علم الله تعالى الا العلم بالوجود والعدم قوله اذ
المنع او الحمل تعليل لقوله وتدخل امرًا على خطر الوجود يعنى انما تدخله
لانّ المقصود من دخولها هو الحمل على شىء نحو ان قدم زيد فعبدى حر او
المنع عنه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وذلك لا يتحقق فى شىء مما هو
قطعى الوجود او قطعى الانتفاع فلا يقال ان جاء الغد فكذا لانه مما
سيكون البتة عادة وكذا لا يقال ان عشت دائمًا فكذا لان ذلك ممتنع
قوله لانّ التيقن وفى التلويح لانهما ما داما حيين يمكن ان يطلقها فلا
يقع المعلق عليه قوله فى موت الزوج يعنى ان مات الزوج فان كانت موطوءة
فلها الميراث بحكم الفرار وان كانت غير موطوءة فلا ميراث لها لعدم العدة
وان ماتت الزوجة فلا ميراث للزوج لوقوع الفرقة بينهما قبل موتها انه

ولما

منا انّ المعلق بالشرط كالملفوظ لدى الشرط

انه فى الجزء الاخير من الحيوة عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرطه القدرة
لانّ المعلّق بالشرط كالملفوظ عند الشرط دفعه بقوله وكون التعليق
كالتنجيز عند وجود الشرط امر حكمى فلا يشترط فيه ما يشترط لحقيقة التنجيز
من القدرة بل يكتفى بوجود ذلك عند التعليق كما اذا علق الطلاق ثم جن
فوجد الشرط حال جنونه فانه ينزل الجزاء مع انّ التعليق والتطليق لا يتصور
منه فى هذه الحالة شرعًا فان قيل ينبغى ان لا يقع الطلاق قبل موته لما عرفت
سلمنا وقوعه قبل موته بقليل وليس لذلك القليل حد لكن ينبغى لا يقع بموتها
لانها ما لم تمت فعل التطليق ممكن من الزوج وانما عجز بموتها فلو وقع وقع
بعد الموت ولذا قال فى النوادر لا يقع لو ماتت بخلاف لو مات فانه اذا اشرف
على الهلاك وقع اليأس عن التطليق قلنا بل يتحقق العجز عن ايقاع الزوج
التطليق قبيل الموت الا لانّ من حكم الايقاع وقوع الطلاق عقيب التطليق
ولا يتصور الوقوع والحاصل ان الايقاع من حكم الوقوع وقد تحقق العجز
عن الايقاع قبيل موتها لانه لا يعقبه الوقوع كما لو قال انت طالق مع موتك
فيقع قبل موتها بلا فصل قوله ولو للمضى وان دخل على المستقبل اى لو يجعل
الفعل للمضى وان كان مستقبلًا نحو لو يطيعكم فى كثير من الامر لعنتم قوله
لانتفاء الثانى لانتفاء الاول يعنى انه موضوع لانتفاء الثانى اعنى الجزاء
لاجل انتفاء الاول اعنى الشرط فاللام الاولى ظرف مستقر والثانية لغو
وهذا هو المشهور بين الجمهور وخطاءهم ابن الحاجب فى ذلك واختار عكسه
وتحقيق الكلام مسطور فى شرحنا الانموذج للعلامة الزمخشرى قوله ينبغى
ان لا يعتق لانّ معناه لو كنت دخلت ولكن الفقهاء علقوا العتق بالدخول
الذى يوجد فى المستقبل لان لو لمواخاتها ان فى معنى الشرط تستعمل فى
الاستقبال كان قال الله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو اعجبكم
اى وان اعجبكم ولو كره الكافرون ولو كره المشركون قوله هو المروى يعنى
كونه بمنزلة ان رواه ابن سماعة فى نوادره عن ابى يوسف وليس فيه ذكر محمد
ولذا لم يذكر محمدًا شمس الائمة فى اصوله وليس فيه نص عن ابى حنيفة رحمه الله
ثم اللام يدخل فى جواب لو لتأكيد ارتباط احدى الجملتين بالاخرى قال
الله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا ويجوز حذفها كقوله تعالى لو نشاء

جعلناه اجاجًا ولا يدخل الفاء فى جوابه لان الفاء تدخل فى جملة لو كان مكانها
فعل المضارع انجزم ولولا يعمل فى الجزم اصلًا ولهذا قال بعض العلماء لو قال
لها لو دخلت الدار فانت طالق يقع فى الحال كما لو قال ان دخلت الدار وانت
طالق بالواو وعند الفقهاء ليس كذلك لانى سألت القاضى ابا عاصم
العامرى عن هذه المسئلة فقال لا تطلق مالم تدخل الدار وما سألته
عن العلة والعلة ان لو للشرط كان ويجئ كل واحد بمعنى الاخر فيجوز دخول
الفاء فى جوابه وقال لان الفقهاء لا يعتبرون الاعراب لان العامة تخطى
حتى لو قيل لرجل زنيت بكسر التاء والامرأة زنيت بفتحها يجب حد القذف
فى الصورتين لما ذكرنا كذا فى البيان وبهذا يتبين ضعف كلام المص **قوله**
ولولا لامتناع شئ لوجود غيره زيدت على لو كلمة لا لتخرجه عن امتناع
الشئ لامتناع غيره وتسمى لا هذه المغيرة لمعنى الحرف ولا يقع بعده الا الاسم
المبتداء وخبره محذوف حذفًا لازمًا لطول الكلام بالجواب وهو قوله
لكان كذا فى قوله لولا زيد اى موجود لكان كذا ويدخل فى جوابه اللام
للتاكيد فلو قال انت طالق لولا حسنك لا يقع لما فيه من معنى الشرط
وهو ربط احدى الجملتين بالاخرى وامتناع الجزاء الآن فى الشرط الحقيقى
يتوقع وجود الجزاء بوجود الشرط وفى لولا لا توقع للجزاء اصلًا لانه لا يستعمل
فى المستقبل اصلا ولهذا قالوا انه بمنزلة الاستثناء نص عليه شمس
الائمة فى اصوله لان الاستثناء وهو ان شاء الله يخرج الكلام عن الايجاب
فكذلك لولا الا ترى انه لو زال حسنها لا تطلق وقد روى ابن رستم عن محمد
فى قوله انت طالق لولا ابوك او اخوك او حسنك لا تطلق وهو استثناء
كذا ذكر ابو الحسن فى مختصره عن محمد فى قوله انت طالق لولا دخولك الدار
انها لا تطلق لانه بمنزلة الاستثناء **قوله** واذا عند الكوفيين مشترك
يعنى ان اذا مشترك بين الوقت والشرط عند الكوفيين حتى لو استعمل
فى احدهما لم يبق الاخر مرادًا كما فى الالفاظ المشتركة واليه ذهب ابو حنيفة
وعند البصريين موضوع للوقت ويستعمل فى الشرط من غير سقوط الوقت
واليه ذهب ابو يوسف ومحمد **قوله** بحيث لا مجازاة يعنى لا يستعمل للشرط
والجزاء ولا يجزم المضارع ويستعمل فى ما هو قطعى الوجود كقوله واذا تكون

كريهة

كريهة اى حرب ادعى لها واذا يحاس اى يتخذ الحيس وهو تمر يخلط بسمن واقط
يدعى جندب وحاصل المعنى انه اذا كان امر شديد وحرب وقتال ادعى وا قاتل واذا
كان هناك تمر يخلط بسمن يدعى لها جندب الخمول الذى لم يقاتل **قوله** للشرط
بمعنى تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون ما دخل عليه ويجزم به
المضارع ويكون استعماله فى امر على خطر الوجود كما فى قوله واذا تصبك خصاصة
فتجمل قيل يحتمل ان يكون بالجيم ويحتمل ان يكون بالحاء المهملة اى تكلف المشقة
قوله وقد يكون حرفا بمعنى الشرط لان كونه اسمًا باعتبار دلالته على الوقت فاذا
سقط عنه معنى الوقت عنده بارادة معنى الشرط كان حرفًا مثل ان ويجوز
ان يكون اللفظ الواحد اسمًا وحرفًا كعن وعلى والكاف ونحوها وقد ادعى ذلك
اهل الكوفة وقد احتج ابو زكريا يحيى بن زياد الفراء لذلك يعنى لكونه للشرط
المحض بقول الشاعر والشعر لواحد من الشعراء ينصح ابنه استغن ما
اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل اى عد نفسك
غنيًا ويظهر ذلك ما اغناك الله اى مدة اغناء الله تعالى اياك فما مصدرية
واذا اصابتك مسكنة وفقر تتكلف بالصبر على الفعل الجميل اصبر صبرًا
جميلًا من غير جزع وشكوى او معنى تجمل اظهر الغنى بالتجمل والتزين كيلا يقف
الناس على حالك او معناه كل الجميل وهو الشحم الذائب تعففًا وانما معناه
وان تصبك خصاصة بلا شبهة لان اصابة الخصاصة من الامور المترددة
واذا كانت اذا بمعنى الوقت تستعمل فى الامور الكائنة او فى المنتظر الذى لا ريب
فيه عادة او شرعًا نحو مجئ الغد والقيام الى الصلوة فلو لم تصر بمعنى الشرط
وبقى معنى الوقت لما جاز استعمالها فى الامر المتردد بخلاف متى لانها لا تستعمل
فى الامور الكائنة لا محالة فاستعمالها للشرط يدل على سقوط معنى الوقت
ولا تحمل على متى حتى يبقى الوقت فيها معتبرًا وان جوزى بها كما فى متى لانه يلزم
منه ترك خاصيته وهو الدخول فى الامور الكائنة اذا كان بمعنى الوقت
وفيه تامل وفى بعض الحواشى ان الجزم ودخول الفاء فى جوابه دليل على انه بمعنى
ان ولكن للخصم ان يقول لا نم انه يجئ بمعنى الشرط لكن النزاع فى سقوط
معنى الوقت وليس ما ذكرت دليلا على ذلك الا يرى انه لو قال متى تصبك
خصاصة فتجمل يستقيم اللفظ والمعنى ايضًا من غير سقوط معنى الوقت

وليس ماذكرت دليلاً على ذلك الا يرى انه لو قال متى نصبك حصاصة
فتحمل يستقيم اللفظ والمعنى ايضا من غير سقوط معنى الوقت ولكن ذكر
النسفي في شرحه ان الفاء لا يدخل في جواب متى لا يقال متى تخرج فاخرج
فح يتم الاستدلال لكن فيه نوع تأمل هذا ما ذكر صاحب البيان في بيان
كلام فخر الاسلام وتقرير وجه الاستدلال وفيه نظر اذ وجه الاستدلال
مجموع الامور الثلثة كما قرر المص واليه ذهب شمس الائمة وسائر علماء
الاصول واما الاحتجاج بمجرد دخولها على امر متردد فيرد عليه ما ذكره
صاحب التلويح من ان اذا كثيرا ما يستعمل في المشكوك تنزيلاً له منزلة
المقطوع لنكتة وهي ههنا التنبيه على ان شيمة الزمان وعادته رد المواهب
المتراتب حتى ان اصابة المكروه كانه امر لا يشك فيه ليوطن المخاطب نفسه
على ذلك فيأمن مفاجاءة المكروه واجاب عنه المحقق الفناري في فصول
البدايع بان القول بالتنزيل انما هو عند عدم الحقيقة والاصل تحققها وفيه
نظر لان تحقق الحقيقة انما يكون اصلا اذا لم يستلزم خلاف الاصل وهو
الاشتراك اذ قد صرحوا بان المجاز خير من الاشتراك وههنا ان تحققت
الحقيقة يلزم اشتراكه بين الظرف والشرط الذي هو معنى ان ولا يخفى
ان هذا النظر كلام على السند بطريق المنع وهو غير موجه قوله يضاف
الى جملة فعلية وانما دخلت على الجملة الاسمية في قوله تعالى اذا السماء
انشقت لانه فاعل فعل محذوف على شريطة التفسير ولكنها قد تستعمل
لمجرده اي لمجرد الوقت من غير اعتبار شرط وتعليق ولا يخفى ما في قوله
اي لمجرد الظرفية من التسامح قوله اي وقت غشيانه على انه يدل من الليل
اذ ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت ولهذا منع
المحققون كونه حالاً من الليل لانه ايضاً تقييد القسم بذلك الوقت كذا في
التلويح قيل انه على البدلية يخرج عن الظرفية ايضاً ويكون بمعنى الوقت
المنصوب محلاً على انه مفعول به كالليل ثم اعلم ان الواو في قوله تعالى
والليل اذا يغشى للقسم بالاتفاق وكذا الواو في قوله والنهار اذا تجلى عند
البعض واما عند الاكثر كسيبويه والخليل فهو للعطف لان ادخال القسم
على القسم قبل تمام الاول لا يجوز ومن قال انه للقسم احتج بانه لو كان

للعطف

الشيمة الخلق والمراد ههنا العادة

وخطه م

للعطف لكان عطفاً على عاملين لان قوله والليل مجرور بواو القسم واذا يغشى
منصوب بالفعل المقدر الذي هو اقسم فلو جعل الواو في والنهار اذا تجلى
للعطف لكان النهار معطوفاً على الليل جرًّا واذا تجلى معطوفاً على اذا يغشى
نصباً فصار كقولك ان في الدار زيداً والحجرة عمراً وهو غير جائز عند البصريين
والا لقام الواو مقام ان لنصب عمر ومقام في لجر الحجرة وحرف واحد لا يقوم
مقام عاملين لضعفه واجيب بان واو القسم تنزل منزلة الباء والفعل
حتى لم يجز ابراز الفعل معه فصار كانه العامل نصباً وجرًّا وصار كعامل
واحد له عملان وكل عامل له عملان جاز ان يعطف على معموليه بعاطف
واحد بالاتفاق نحو ضرب زيد عمراً وبكر خالداً فيرفع بالواو وينصب لقيامه
مقام ضرب الذي هو عاملهما فكذا هنا وممن قال انه للعطف احتج بهذه
الاية على جواز العطف على عاملين مختلفين فان الواو في والنهار قام مقام
اقسم لنصب اذا ومقام الباء لجر النهار ورد بان قوله اذا يغشى بدل من الليل
وعلى هذا لا يكون اذا منصوباً باقسم ولم يقع الواو الا موقع الباء وكذا
الكلام في والنهار اذا تجلى قال شارح اللباب وينبغي ان يحمل على هذا اذ لو
قيل ان اذا منصوب باقسم ظرفاً لفعل القسم لزم تقييد القسم بزمان الغشيان
وليس كذلك اذ ليس المعنى انه اقسم في وقت غشيان الليل بل القسم
مطلق واذا لم يكن منصوباً بفعل القسم بقي القسم على اطلاقه قوله لفوات
معنى الابهام اللازم للشرط كانه اراد ان الابهام وليس بلازم له والا
فالابهام في قولك اذا خرجت خرجت يتحقق كما في متى تخرج اخرج قوله
ولا يلزم جواب عما يقال ان في استعماله في الشرط من غير سقوط الظرف
جمعاً بين الحقيقة والمجاز ولا يخفى انه مبني على ان اذا عند البصريين للظرف
فقط حقيقة وقد يقال منقول عنهم ان اذا ظرف لما يستقبل من الزمان
وفيه معنى الشرط فلا يكون جمعاً بينهما و تقرير الجواب انه لا يلزم الجمع
بين الحقيقة والمجاز لانه لم يستعمل الا في معنى الظرف لكنه تضمن معنى
الشرط فلا يلزم استعمال اللفظ في غير ما وضع له وفيه بحث لان جواز
تضمنه عند الابهام كما صرح به النحاة فعند انتفاء لازمه ينتفي الملزوم ق
يدفع بانه يكفي في التضمن اعتبار معنى الشرط في الجملة ولا يلزم اعتبار كمال

وهو مقدار ما يوجد فيه تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة

الشرط المستلزم للابهام وبالجملة معنى الشرط يفهم من مجموع الكلام كما اشار
اليه بقوله باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة
لامن نفس اذا ولانسلم اشتراط الابهام فيه وقد يقرر الجواب بان اذا موضوع
بازاء الشرط والوقت جميعاً فدلالته على كل واحد من المعنيين تضمن وعلى
المجموع مطابقة ولاينفك عنه الوقت ومايقال من انه من عموم المجاز حيث
استعمل اللفظ الموضوع للوقت فى مجموع الوقت والشرط لاستعمال الجزء
فى الكل ففيه نظر لان العموم على الوجه الذى اورده باعتبار شمول الكل
للاجزاء والمتعارف ان عموم المجاز باعتبار شمول الكلى للجزئيات قوله
ففى اذا لم اطلقك فانت طالق لايقع عنده مالم يمت احدهما ويقع عندهما كما
فرغ قال فى البيان هذا الخلاف فيما اذا لم ينو شيئاً فلو نوى احدهما فهو على
مانوى بالاتفاق قوله ونحوه يعنى مثل اذا فى الاحكام اذا ما الا ان دخول
ما يحقق معنى المجازاة باتفاق النحويين قوله وقيل يعنى قال بعضهم ان ما
فى اذا ما صلة قوله ومتى للوقت اللازم المبهم يعنى وضعاً ويتضمن معنى
الاستفهام والشرط والفرق بينه وبين اذا ان اذا للامور الواجب وجودها
ومتى لما يتوقع بين ان يكون وبين ان لايكون فلذلك كان مشاركاً لان
فى الابهام لتردد ما دخل عليه كما فى ان قوله متى تاته تعشو البيت تقول
عشوت عشواً اذا استدللت عليها ببصر ضعيف والمعنى متى تأته تاتك
انك مستدل على ضوء ناره ببصر ضعيف تجد خير نار توقد خير موقد قوله
لوجود الشرط اى شرط الحنث وهو الوقت الخالى عن الايقاع قوله لم يقتصر
على المجلس لانه باعتبار ابهامه يعم الامر منه قوله ومثله متيما يعنى كحكم
متى بل اولى لانه اذا دخل عليه ما يصير للجزاء المحض قوله كيف للسؤال
عن الحال وهو اسم مبهم غير متمكن وحرك اخره لالتقاء الساكنين وبنى
على الفتح دون الكسر لمكان الياء ولم يكن ظرفاً حقيقة ولكنه جار مجرى الظرف
لتضمنه معنى على فلو قلت كيف زيد معناه على اى حال هو اصحيح ام سقيم
الى غير ذلك وانما قلنا انه جار مجرى الظرف لانه للحال والاحوال جارية مجرى
الظروف قال السيبويه كان القياس ان يكون شرطاً لانه للحال والاحوال
شروط الا انه يدل على احوال ليست فى يد العبد كالصحة والسقم فلم

يستقيم

يستقيم فلم يستقم ان يقول كيف تكن لانه يريد ان تكون على احوال المخاطب
وهو متعذر منك بخلاف قولك متى تجلس اجلس لان الجلوس فى مكان ممكن
منك فيتصور وقوع الشرط عليه واذا ضممت اليه ما صح ان يجازى به كقولك
كيفما تفعل افعل قوله فان استقام جوابه محذوف اى فبها والمعنى فمرحباً
بالقضية ونعمت القضية وهذا هو المشهود فى امثال هذا المقام والا لغا
قيل الاظهر لانتظام الكلام ان يقال كيف للسؤال عن الحال فان استقام
فبها والا فان استقام المعنى المجازى بان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام
يحمل عليه والا لغا كانت حر كيف شئت واما ما ذكره المص فهو يشعر بان
قوله انت طالق كيف شئت مما استقام فيه السؤال عن الحال وظاهر
انه ليس للسؤال عن الحال وحمل الاستقامة على ما ذكره يحتاج الى ان يراد بها
الاستقامة باعتبار المعنى المجازى وفيه تكلف قوله فيعتق فى انت حر
كيف شئت يعنى فعلى ما ذكر لو قال لعبده انت حر كيف شئت عتق عنده
بلا مشية اما لما ذكر فى فصول البدايع من انه تفويض لحال العتق بعد وقوع
اصله ولامساغ لذلك فيلغو كما فى انت طالق كيف شئت فى غير المدخول بها
واما لما ذكره صاحب التنقيح من ان العتق لاكيفية له ولما كان لقائل ان
يمنع عدم الكيفية له مستنداً بان كونه معلقاً ومنجزاً على مال وبدون مال
غير ذلك كيفيات دفعه بان المراد بالكيفية كيفية شرعية اى موقوفة على
خطاب الشارع وهى منتفية ههنا واما كونه معلقاً ومنجزاً على مال وبدونه
على وجه التدبير وغيره مطلقا ومقيداً فليس عن هذا القبيل فلا محذور
قوله وكذا تطلق يعنى عند ابى حنيفة وحاصل الكلام لو قال انت طالق كيف
شئت تطلق قبل المشية تطليقة ثم ان كانت غير موطوئة بانت لا الى
عدة ولامشية لها وان كانت موطوءة فالتطليقة رجعية والمشية
اليها فى المجلس فان شاءت البائنة وقد نواها الزوج تطلق بائنة وان
شاءت ثلاثا وقد نوى الزوج تطلق ثلاثا وان شاءت واحدة بائنة وقد
نوى الزوج ثلاثا وشاءت ثلاثا وقد نوى الزوج واحدة بائنة فهى واحدة
رجعية لانها شاءت غير ما نوى فلايعتبر فان قيل ينبغى ان لايحتاج الى
نية الزوج لانه لما فوض الامر اليها يجب ان تستقل باثبات ما فوض اليها

اكن م

ونعمت م

كما صرح به صاحب التلويح مهنا

اعتباراً لعامة التفويضات قلنا انما فوض اليها حال الطلاق والحال المشتركة
بين البينونة والعدد فيحتاج الى النية لتعيين احدهما وعن ابى بكر الرازى
والطحاوى ان نية الزوج ليست بشرط ولهذا ان تجعل الطلاق باينا او
ثلاثا فى قول ابى حنيفة قال صاحب النهاية نا قلا عن الفوائد الظهيرية وقد
راجعت الفحول فى جواب هذا الاشكال فما قرع سمعى جوابه فيجب التعويل
على ما ذكره الطحاوى **قوله** وقالا فيما لا يتاتى الاشارة اليه من الامور
الشرعية كالطلاق والعتاق يرجع الى الاصل وتقرير كلامهما ان ما لا يقبل
الاشارة من الامور الشرعية فحاله ووصفه بمنزلة اصله لان اصله لا يعرف
بنفسه لكونه غير محسوس وقوعاً وانما يعرف باوصافه واثاره فيكون معرفة
وجوده مفتقرة الى وصفه فكان وصفه بمنزلة الاصل فيتعلق الاصل
بما يتعلق بالوصف فترجع الكلمة الى الاصل لتعذر حملها على السؤال
عن الحال بدون وجود الاصل فلو لم تحمل على الاصل لاحتيج الى الالغاء
والاعمال على وجه من وجوه المجاز اولى من الالغاء وبالجملة انهم اتفقوا
على تفويض الوصف واختلفوا فى استلزام ذلك التفويض الاصل فذهب
ابو حنيفة الى عدم اللزوم وذهبا الى اللزوم **قوله** فلا يقع شىء عندهما
ما لم تشاء فاذا شاءت فكما قال ابو حنيفة وعلى هذا مسئلة العتاق حيث
يعتق عنده بلا مشية وعندهما لا يعتق بلا مشية فى المجلس كذا فى المبسوط
قال صاحب البيان هما يقولان لما فوض وصف الطلاق كالرجعية والبينونة
والعدد يكون ذلك تفويضاً لنفس الطلاق اليها ضرورة ان الوصف
لا ينفك عن الاصل مع ان الاصل معدوم وله انما يتاخر بمشيتها ما
علقه الزوج بها دون ما لم يعلق وكيف لا يرجع الى الاصل فيكون منجزاً
اصل الطلاق ومفوضاً لوصفه لما ان الاستخبار عن وصف الشىء قبل
وجود اصله محال الا ان فى غير الموطوءة وفى العتق لا اثر لمشية الوصف
بعد وقوع الاصل لعدم المحل فيلغو تفويضه الى مشيتها وفى الموطوءة
المحل باق بعد وجود الاصل فلها المشية فى الصفة بعد وقوع الاصل
عنده **قوله** وقد يدخل على معدوم فيصير لتفويض الاصل يعنى يكون
لتعليق الاصل كما فى قولك كل من مالى كيف شئت وافعل كيف شئت فدل

على

على ان الفعل يتكون بمشيته **قوله** قلنا لا ننكر دخوله على معدوم سيوجد
ولكنا نقول انه لا يتعرض لاصل ما دخل عليه بل يتعرض لوصفه فقوله
طلقى نفسك لطلب الفعل والتفويض قبل دخول كيف عليه فلا يوجب وجود
الطلاق فى الحال فكذا بعد دخوله وقوله انت طالق يوجب وقوع الطلاق فى
الحال قبل دخول كيف عليه فكذا بعد دخوله لانه لا يتعرض لاصل الكلام فما قاله
ابو حنيفة حقيقة الكلام وما قالا معنى الكلام عرفا واستعمالا كذا فى الاسرار
والمبسوط **قوله** اقول ههنا اشكال والجواب بان التقييد المستفاد من كلمة كيف
لا يغير الاصل لانها انما تدل على تفويض الاحوال والصفات دون الاصل
ومنعها مكابرة اذ لا شك انه لو لم يذكر كلمة كيف فى قوله انت طالق كيف شئت
للمدخول بها يقع الطلاق الرجعى وبعد ذكرها لا يتعين ذلك وهو ظاهر **قوله**
وكم اسم غير متمكن موضوع للكناية عن الاعداد وفى الصحاح اسم ناقص مبهم
مبنى على السكون وان جعلته اسما تاما شددته وصرفته فقلت اكثرت من الكم
والكمية **قوله** ففى قوله انت طالق كم شئت لم تطلق قبل المشية الخ قال صاحب
الكشف كذا رايت بخط شيخى معلما بعلامة البزدوى وذلك لان كم للعدد
المبهم والعدد هو الواقع فى الطلاق اما مقتضى كما فى قوله انت طالق اذ
التقدير انت طالق طلقة او تطليقة واحدة واما مذكوراً كما فى قوله
انت طالق ثلاثا او ثنتين او واحدة وهذا معنى قول فخر الاسلام كم اسم
للعدد الذى هو الواقع فكانه قال انت طالق اى عدد شئت ولما كانت للعدد
المبهم صارت عامة فلها ما يشاء من العدد ولما لم يكن فى كلامه دلالة على
الوقت تقيدت المشية بالمجلس كذا فى البيان واعلم ان المص لم يذكر حيث
فى هذا المقام وقد ذكره الامام فخر الاسلام حيث قال وحيث اسم لمكان
مبهم دخل على المشية يعنى انه اسم مبنى للمكان المبهم كاين فاذا قال انت
طالق حيث شئت لا تطلق قبل المشية وتتوقت لانه من ظروف المكان
ولا اتصال للطلاق بالمكان فيلغو ذكره ويبقى ذكر المشية فى الطلاق
فيقتصر على المجلس فان قيل اذا لغا ذكر المكان بقى قوله انت طالق شئت
فينبغى ان يقع فى الحال كما فى قوله انت طالق دخلت الدار قلنا لما تعذر
العمل بالظرفية جعل مجازاً لحرف الشرط لمشاركتها فى الابهام فيصير

قوله مبنى ... حركت [illegible] لا لتقاء الساكنين والضم [illegible] والكسر ... والفتح لغة فى حيث [illegible] لالتقاء الساكنين وعلى الضم ... [illegible]

بمنزلة قول ان شئت والاستعادة اولى من الالغاء ولم يجعل بمنزلة اذا ومتى حتى لا تبطل من بالقيام عن المجلس وفيه رعاية معنى الظرفية لان جعله مجازا لحرف ان اولى اذ هو الاصل في باب الشرط كذا في الفوائد الظهيرية قوله وغير من الاسماء لحوق علامات الاسم به من التنوين والالف واللام والاضافة يستعمل للنكرة لانه نكرة بحيث لا يتعرف بالاضافة الى المعرفة وانما وقع صفة للذين في قوله تعالى غير المغضوب على احد التاويلين لان الذين انعمت عليهم في معنى النكرة اذ هو مقصور على معينين ويستعمل استثناء لمشابهة بينه وبين الا من حيث ان ما بعد كل واحد منهما مغاير بما قبله ولهذا يقع الا مقام غير ايضا كما في قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وقوله عليه السلام الناس كلهم موتى الا العالمون وقالوا لو قال على مائة الا درهمان بالرفع يلزمه مائة لانه بمعنى غير ههنا فصار كانه قال هي غير الدرهمين وعند من لا تعتبر الاعراب باعتبار ان العوام لا يميزون بين صحيح الاعراب وفاسده يلزمه ثمانية وتسعون كما لو قال الا درهمين قوله والفرق بين الاستعمالين يعني بين كونه صفة وكونه استثناء قوله بخلاف الاستثناء يعني ان الاستعمال الاستثناء غير مختص بالنكرة وقد يقع بمعنى لا ايضا فينتصب على الحال كقوله تعالى غير باغ ولا عاد اي فمن اضطر خائفا ولا باغيا ولا عاديا قوله ربما يفهم ان زيدا لم يجئ انما قال ربما اشعارا بان المستثنى مسكوت عنه عند الحنفية خلافا للشافعية فانه مقطوع به عندهم كذا نقل عنه قوله غير دانق الدانق ودوانيق والقيراط نصف الدانق وقيل الدانق سدس درهم والدرهم اربعة عشر قيراطا وقيل هو ربع الدرهم قوله درهم تام وهو الذي وزنه وزن سبعة كذا في البيان قوله واما الصريح هو فعيل بمعنى فاعل من صرحه اذا اظهره وكانه لخلوصه عن محتملاته في العرف سمي به ومنه القصر صرحا لظهوره وارتفاعه على سائر الابنية وفي الاصطلاح عبارة عما ظهر المراد به ظهورا بينا فقوله ظهر المراد به يشمله وغيره كالظاهر والنص والمفسر وبقوله ظهورا بينا خرج الظاهر لان ظهوره ليس بين لبقاء الاحتمال وقيل لا بد فيه من قيد وهو ان يقال بالاستعمال او بالعرف ليتميز عن النص والمفسر اذ الفرق بين الصريح وبينهما لا يكون الا به كما اشير اليه في الميزان الا ان المحقق تركه لدلالة مورد التقسيم عليه فعلى هذا يدخل فيه

الحقايق

الحقايق الشرعية والعرفية وقيل لا حاجة الى هذا القيد لان تمام انكشاف المعنى قد يحصل بالتخصيص والتفسير كما يحصل بكثرة الاستعمال فيكون النص والمفسر من اقسام الصريح ولكن لا يدخل الظاهر لان ظهوره غير بين ولذا لا توصف الاشارة بالظهور فيقال هذه الاشارة ظاهرة او غامضة ولا يقال اشارة صريحة قال صاحب الكشف هذا كلام حسن وقد رايت في كثير من الكتب ما يدل عليه الا ان مورد التقسيم هنا يوجب اشتراط الاستعمال ولا يتحقق ذلك في النص والمفسر اذ ظهورهما بالبيان لا بالاستعمال ومن هذا علم وجه قوله والاول اصح ثم لما استوى في الصريح الحقيقة والمجاز قال حقيقة كان ذلك الصريح او مجازا قوله وحكمه اي حكم الصريح ثبوت موجبه بلا توقف على نية لانه لوضوحه قام الكلام الذي هو الصريح مقام معناه الذي دل عليه اللفظ سواء كان حقيقة او مجازا من غير نظر الى ارادة المتكلم في ايجاب الحكم الشرعي واثباته فاذا اضاف الطلاق او العتاق الى المحل فباي وجه اضافهما يثبت الحكم حتى لو قال يا حر او يا طالق او انت حر او انت طالق او طلقتك يكون ايقاعا نوى او لا وكذا لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت حر او انت طالق يقعان اما لو اراد صرفه عن موجبه بالنية الى محتمله فله ذلك ديانة فاذا نوى بالطلاق رفع حقيقة القيد يصدق ديانة لا قضاء قوله واما الكناية فما استتر المراد به مثل الفاظ الضماير لانها لم تميز بين اسم واسم الا بدلالة اخرى فلم تكن صريحة لا يقال الفاظ الضماير كنايات بالوضع لا بالاستعمال وقد شرط قيد الاستعمال في تعريف الكناية على الصحيح فكيف يدخل الضماير لانا نقول انها انما وضعت ليستعملها المتكلم كناية فانه اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا يكني به كما يكني بابي فلان لا انها كنايات قبل الاستعمال فلا تكون خارجة عن التعريف فان قيل الضماير بعد الاستعمال تصير معارف ولذا قيل الضماير اعرف المعارف فكيف يكون المراد منها مستترا بالاستعمال اجيب بانه مستتر حالة ايضا لانه يمكن استعماله لبكر وعمرو وغيرهما بعد الاستعمال لزيد مثلا وفيه مناقشة لا تخفى قوله والمراد بالاستتار الاستتار بحسب الاستعمال قد يقال لم يقل اي استتر استتارا تاما اشارة الى ان قوله ظهورا بينا في تعريف الصريح لزيادة البيان اذ هو مفهوم من تقدير قيد الاستعمال لانه من لوازمه ثم لا بد من قيد الاستعمال هنا عند من شرطه في الصريح وعند

من لا يشترط فيه لا يشترط هنا فيدخل فيه المشترك والمجمل ونحوهما وعليه دل
كلام القاضي فانه قال كل كلام يحتمل وجوها يسمى كناية ولهذا سمي المجاز قبل ان
يصير متعارفا كناية لاحتمال الحقيقة وغيرها والصحيح ايضا هو الاول مورد
التقسيم بين الاقسام والمراد بالاستعمال في مورد التقسيم التلفظ بكلام
لافادة معنى قوله والمجاز قبل التعارف يعني قبل ان يصير متعارفا يعد من الكناية
لانه لما استعمل في غير موضوعه استتر المراد في حق السامع فصار في حقه
في حيز التردد فكان كناية واما اذا صار متعارفا يصير صريحا قوله اعلم واعلم ان
الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا فقال علي وزيد رضي الله عنهما ان الطلاق الواقع
بالفاظ الكناية باين وبه اخذ علماؤنا وقال عمر وابن مسعود الواقع بها الرجعي
وبه اخذ الشافعي وهذا الخلاف راجع الى ان ما يملك الزوج ايقاعه نوع واحد
عنده وهو الطلاق فاما ايقاع البينونة فليس من ولايته وانما يقع حكما لسقوط
العدة او لثبوت الحرمة الغليظة او لوجوب العوض لان الله تعالى ذكر الطلاق
بغير بدل وشرع بعده الرجعة وذكره ببدل ولم يذكر الثلاث وبين انها لا تحل له
بعد فاثبات الطلاق القاطع بغير بدل يكون على خلاف النص واذا لم يكن في ولاية
ايقاع البائن عينه كانت هذه الالفاظ كنايات عن الطلاق حقيقة فيكون الواقع
رجعيا وعندنا الطلاق نوعان رجعي وباين فكما يملك الزوج الرجعي يملك البائن
لان الابانة تصرف في ملك النكاح كايقاع اصل الطلاق وانما صار
الطلاق مملوكا بسبب النكاح للحاجة الى التفصي عن عهدة الملك وذلك
يكون بالطلاق والابانة جميعا ولهذا يملك الاعتياض عنها والاعتياض
عما هو مملوك له فثبت ان الابانة مملوكة له وكان ينبغي على هذا الاصل
ان يزول الملك بنفس الطلاق الا ان الرجعة ثبتت بعد صريح الطلاق
بخلاف القياس فيقتصر على مورده ولا يلحق البائن به لانه ليس في معناه
لانه يجامعه حتى لو تزوج مطلقته صارت منكوحته ولم يرتفع الطلاق
الاول فوجب جعل هذه الالفاظ عاملة بنفسها اذ لا ضرورة في العدول
عن حقايقها وكان الواقع بها باينا وما استدل به الخصم راجع الى ان
لا دليل على كون الابانة مشروعة والاحتجاج بلا دليل ساقط وقد
اقمنا الدليل على ذلك فثبتت كذا في الاسرار قوله واجاب عنه مشايخنا

قال صاحب التحقيق ان تسميتها بالكنايات مطلقا مجاز واورد عليه ان الكناية
ما يكون مستتر المراد وهذه الالفاظ كذلك لانها لا تفيد المراد للسامع الا بقرينة
فتكون داخلة في الكنايات فاجاب عنه بان مبنى الكناية على الانتقال من اللازم
الى الملزوم وفي هذه الالفاظ لا انتقال من معانيها الى شيء بل يقتصر عليها فلا
تكون كناية حقيقة وايضا لا نسلم ان ما هو المراد منها مستتر على السامع فان
المراد منها وهو معلوم للسامع الا ان عملها مستتر عليه فلا يكون ما هو
المراد مستترا وهذا مردود رواية ودراية اما الرواية فقد قال صاحب
التقويم والفقهاء يقولون لفظ التحريم من كنايات الطلاق والتحريم في
باب الفرقة عامل بحقيقته حتى كان موجبا للحرمة بخلاف لفظ الطلاق
ولو كان مجازا عن الطلاق لعمل عمله ومع ذلك يسمى كناية لانه احتمل وجوه
حرمة سوى حرمة الطلاق فلم يكن صريحا لما لم يكن مراده بينا فلعدم ظهور
المراد منه بسبب الاحتمال يسمى كناية هذا كلامه وفيه تصريح بان تسميته كناية
حقيقة لا مجاز وايضا قول الاصوليين من غير ان يجعل عبارة عن الصريح مناد
لذلك يظهر بالتامل واما الدراية فلصدق تعريف الكناية عليه ثم قوله
مبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم انما يستقيم على اصطلاح
ائمة البيان واما على قول الاصوليين والفقهاء فلا احتياج للكناية الى الانتقال
فضلا عن اللازم الى الملزوم بل قد يكون اللفظ كناية في محل حقيقة وسيأتي
تحقيقه وايضا البينونة النكاحية والعام لازم للخاص فيكون الانتقال
من اللازم الى الملزوم وبهذا ظهر ضعف قوله لا نسلم ان المراد منها مستتر
بل هو معلوم وهو البينونة لان ما هو المراد منها ليس البينونة المطلقة
بل البينونة المخصوصة وذلك لا يعلم الا بالقرينة قوله انما نطلق عليها
مجازا تقريره انه انما يلزم ما ذكرتم ان لو كان ذلك الاطلاق على طريق الحقيقة
وهو ممنوع بل هو بطريق المجاز وهذا لان البينونة متنوعة قد تكون نكاحية و
قد تكون وضعية كالبينونة في الحسي وقد تكون فعلية كالبينونة في الكرم
والخير وهذه الالفاظ موضوعة لمعان معلومة هي المرادة منها اذ المراد
من الجميع البينونة لكن فيها ضرب ابهام بواسطة ابهام محل تتصل به
البينونة وتلاقيه فصار المراد منها مبهما لابهام المحل فصارت كنايات حقيقة

فاحتج الى النية فلذلك شابهت الكنايات فسميت بذلك مجازاً فالحاصل انها
كنايات حقيقة وكنايات الطلاق مجازاً فلا تنافى فاذا زال الابهام بالنية
اوبدلالة الحال وجب العمل بموجباتها التى هى البينونة من غير ان تجعل
عبارة عن صريح الطلاق بطريق الكناية عنه هكذا ينبغى ان يحقق الكلام
قوله ولما ورد عليه انه ان اريد استفسار ومرجعه المنع وهو من وظايف
المانع دون المعلل ولا يخفى ان المجيب مانع كما قررنا فالايراد على هذا الاسلوب
ليس له وجه وجيه عند صاحب التوجيه قوله الا اعتدى استثناء من قوله
فتقيد البينونة قوله فلان حقيقته الامر بالحساب ولا دلالة له على البينونة
ولا اثر للحساب فى قطع النكاح وازالة ملكه لان قوله اعتدى يحتمل
ان يراد به اعتدى نعم الله تعالى او نعمى عليك او اعتدى الدراهم او الاقراء
من النكاح فاذا نوى الاعتداد من النكاح او دل عليه الحال زال الابهام
ووجب به الطلاق بعد الدخول اقتضاء لان الامر بالاعتداد من النكاح
لا يصح الا بتقديم الطلاق فقدم ضرورة صحة الامر والضرورة ترتفع
باثبات اصل الطلاق فلا حاجة الى اثبات وصفه وهو البينونة فلذلك
كان رجعياً ولا يقع اكثر من واحد وان نوى وقبل الدخول جعل مستعاراً
لا يمكن ثبوته اقتضاء اذ لا بد للمقتضى من ثبوت المقتضى ولا ثبوت له ههنا
لانها تبين قبل الدخول بلا عدة بالنص والاجماع وعن فى قوله عن الطلاق
بمعنى اللام اى جعل مستعاراً للدخول اذ الطلاق سبب الاعتداد فجاز ان
ان يستعار الحكم لسببه ولما ورد ان الاستعارة الحكم للسبب لا يجوز
دفعه بقوله ويجوز استعارة الحكم المسبب اذا كان مختصاً به يعنى ان
المسبب اذا كان مختصاً بالسبب جازت الاستعارة من الطرفين بمنزلة
العلة والمعلول وههنا كذلك ولقائل ان يقول لا يصح جعل اعتدى مستعاراً
عن الطلاق لانه لو جعل فاما ان يجعل عن قوله انت طالق او مطلقة
او طلقتك او طلقى لا يجوز الثلاثة الاول للاختلاف فى الصيغة
لان الاول والثانى ليسا بفعل والثالث انشاء او اخبار وليس بامر
واعتدى امر ولا بد للاستعارة من التوافق فى الصيغة وكذا الرابع
لانه لو قال طلقى لا يقع الطلاق به وان نوى وربما يجاب عنه بانا نجعله

اى لكونه ثابتاً اقتضاء محشى

مستعاراً

مستعاراً عن قوله كونى طالقاً وقد صرح به فى الخلاصة والاظهر ان تقدير الكلام اعتدى
لانى طلقتك فكان من باب الاضمار وانه من انواع المجاز يؤيده ما فى المبسوط وطريقة
البرغرى ان وقوع الطلاق به بطريق الاضمار فى كلامه قوله واما الثالث وهو قوله
انت واحدة فانه يقع به الطلاق الرجعى عند النية ويروى عن الشافعى انه لا يقع
بهذا اللفظ وان نوى لان واحدة صفة لها وهى لا تحتمل الطلاق فلغت نيته كما لو
قال لها انت قاعدة ونوى الطلاق وعن بعض مشايخنا انه اذا رفع واحدة لا تطلق
وان نوى لانها لا تصلح نعتاً للمطلقة وان نصبها تطلق بلا نية لانها تصلح
نعتاً للطلقة فقط وان اسكن الهاء فح يحتاج الى النية والمختار ان حكم الكل واحد
لان العوام لا يميزون وجوه الاعراب فلذا قال المص سواء قرنت واحدة مرفوعة
او منصوبة او موقوفة يحتمل ان يكون واحدة صفة لها اى انت واحدة فى قومك
او واحدة النساء فى الحسن والجمال او منفردة عندى ليس لى غيرك ويحتمل ان
تكون نعتاً للتطليقة بطريق حذف الموصوف واقامة الصفة مقامه فلا يقع بلا نية
فاذا نوى ذلك وقع الطلاق وصار كانه قال انت طالق تطليقة واحدة ولو قال
هكذا ونوى طلاقها صح فانها بنفسها لا تكون تطليقة ولكن تكون طالقاً تطليقة
فتصير تطليقة قائمة مقام طالق فبقيت نعته وكان هذا اللفظ دالاً على طريق
الطلاق بالطريق الذى ذكرنا فكان معقباً للرجعة ولا اثر لذلك فى البينونة
بخلاف البائن ونحوه فانه مؤثر بموجبه ولا يجوز ان يكون موصوفها باينة حتى
يقع بها البائن لان الاصل فى الكلام الصريح اولان النص ورد بلفظ صريح
الطلاق لا البائن وجعل الموصوف منه اولى اولانه اقل مؤنة او حملاً لامره
على الصلاح فان الرجل يصير عاصياً بالبائن فى بعض الروايات اولانه يحتاج
الى ادراج موصوفين وهما تطليقة باينة واحدة والاصل عدمه قوله وحكمها
وجوب العمل بها بالنية او دلالة الحال لان الكناية كلام استتر المراد منه
بالاستعمال وان كان معناه ظاهراً فى اللغة سواء كان المراد الحقيقة او المجاز
فيكون تردد فيما اريد به فلا بد من النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال
ليزول التردد ويتعين ما اريد به وعند علماء البيان الكناية هى اللفظ المستعمل
فى ملزوم معناه بقرينة وهو اخص مما ذكرنا لان اللفظ قد يكون كناية
بالنظر الى معناه الحقيقى على التفسير الاول دون الثانى كذا قال القاآنى

كما عليه جزيل اى عطاء جزيل محشى

والفرق بين الكناية والمجاز من وجهين احدهما انه لا جواز للمجاز بلا اتصال ويكنى
عن الحبشى بابى البيضاء وعن الضرير بابى العيناء ولا اتصال بينهما بل بينهما
تضاد والثانى ان الكناية لا تنافى ارادة الحقيقة بلفظها فلا يمتنع فى قولك فلان
طويل النجاد ان تريد طول نجاده مع طول قامته والمجاز ينافى ذلك كذا قال
صاحب البيان فى البيان ولا يخفى ان الوجه الثانى انما يستقيم على تفسير علماء
البيان وليس الكلام فيه على انه يشعر بان بينهما تباينا وليس الامر كذلك لان
الكناية قد تكون قسما من المجاز ومباين الشئ لا يكون قسما منه وايضا جواز
الكناية بلا اتصال ممنوع كيف وفهم غير الموضوع له من اللفظ لا يكون بلا اتصال
على انا لا نسلم انه لا اتصال بين الحبشى وابى البيضاء والضرير وابى العيناء بل
المضادة جهة فى الاتصال قال الله تعالى ومكروا ومكر الله وجزاء سيئة سيئة
بل الحق ان يقال فى الفرق بينهما ان الكناية فى اصطلاح الاصوليين اعم من
المجاز من وجه لانهما يجتمعان فى المجاز الغير المتعارف وتوجد الكناية فى محل
بدون المجاز كما فى الضماير وكذا العكس كما فى المجاز المتعارف **قوله** ولا يحد بالتعريض
هو نوع من الكناية يكون مسوقا لموصوف غير مذكور كما تقول فى عرض من يؤذى
المسلمين المؤمن يصلى ويزكى ويتصل بذلك نفى الايمان عن المؤذى كذا فى
المفتاح وفى الكشاف الكناية ان تذكر شيئا بغير لفظه الموضوع والتعريض
ان تذكر شيئا يدل على شئ لم تذكره كما يقول المحتاج للسخى جئتك لاسلم
عليك ويسمى التلويح لانه يلوح منه ما يريده فاذا عرض بالزنا بقوله لست
انا بزان فلا حد عليه عندنا وقال مالك يحد والاختلاف بين الصحابة مروى
فعمر رضى الله عنه قال لا يحد فى مثل هذا لان المقصود به فى المحاجة الحاق شين
به وتزكية نفسه لا ان يكون قذفا للغير واخذ نا بقوله ولانه ان تصور معنى
القذف فهو بطريق المفهوم والمفهوم ليس بحجة **قوله** فقال اخر هو كما قلت
يحد ولو قال صدقت لا يحد عندنا خلافا لزفر فان عنده يحد لان معنى قوله
صدقت انه زان فيكون قاذفا كما لو قال هو كما قلت وقلنا انه ما صرح بالزنا
فلا يحد لانه تلفظ بما هو شبيه بالكناية لاحتمال التصديق وجوها مختلفة
اى كنت صادقا فيما مضى فكيف تكلمت به او صدقت فى انجاز وعدك
بنسبة الى الزنا ويحتمل السخرية والاستهزاء وان كان باعتبار الظاهر يفهم منه

تصديقه

تصديقه ولكن الظاهر لا يكفى لايجاب الحد بخلاف قوله هو كما قلت لانه بمنزلة
التصريح بالنسبة الى الزنا لانه لا يحتمل وجها اخر قيل يحتمل بان كان استفهاما
يعنى اهو كما قلت فينبغى ان لا يجب الحد به ولان قوله صدقت لم يتصل بالمقذوف
لانه خطاب للرامى لا له واذا لم يتصل به لم يكن قذفا له بل يتصل به اقتضاء
صدق الاول والحد يسقط بالشبهة فلا يثبت بالمقتضى لانه ضرورى
بخلاف قوله هو كما قلت لانه اتصل به فان هو اخبار عنه على سبيل
المغايبة كانت فى المخاطبة كذا فى الاسرار **قوله** فى محل يقبله ولذا قلنا
فى قول على رضى الله عنه ليكون دماؤهم كدمائنا انه يجرى على عمومه
فيما يندرئ بالشبهات كالحدود وما يثبت بالشبهات كالاموال فكان
الكاف ايضا موجبا للعموم لانه فى محل يحتمله فيكون نسبة الى الزنا
قطعا بمنزلة كلام الاول على ما هو موجب العام **قوله** واما الدال بعبارة
يعنى بعبارة النص عدل عما هو المشهود وهو الاول بعبارة النص لما فيه من
التجوز والعبارة لغة تفسير الرؤيا يقال عبرت الرؤيا اعبرها عبارة
اى فسرتها ويقال عبرت عن فلان اذا تكلمت عنه فسميت الالفاظ الدالة
عبارات لانها تفسر ما فى الباطل والنص يطلق على كل ملفوظ مفهوم
المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا او غيره عند الاصوليين اعتبارا
للغالب لان عامة ما ورد من صاحب الشرع نصوص فهذا هو المراد
من النص فى هذا القسم دون ما تقدم تفسيره حتى كان التمسك فى
اثبات حكم بظاهر او مفسر وخاص وعام او غيرها استدلالا بعبارة
النص ثم الاضافة فى عبارته ونظايرها بيانية وقيل بمعنى اللام **قوله**
لا فهمه منه متى اطلق كما هو المعتبر عند المنطقيين فلذا اشترطوا اللزوم البين
بالنسبة الى الكل **قوله** ذهب بعض الاصوليين قال ابو اليسر فى اصوله الحكم الثابت
بعين النص اى بعبارته ما اثبته النص بنفسه وسياقه كقوله تعالى وحرم الربوا
فعين النص يوجب اباحة البيع وحرمة الربوا والتفرقة فسوى بين ما هو
مقصود اصلى وهو التفرقة وبين ما هو ليس كذلك وهو حل البيع فعلم ان هنا
من كون الكلام مسوقا ان يدل على مفهومه مطلقا سواء كان مقصودا اصليا
اولا حتى يكون الاستدلال بظاهر النص استدلالا بعبارته وفيما سبق ان

فان الاستدلال بها لبس من اقسام الكتاب
فالمراد اللفظ بحسب الاستدلال بها

المراد

السوق شرط فى النص دون الظاهر المراد السوق الاصلى كذا فى البيان وهذا
مختار صاحب الكشف قوله والمفهوم من كلام صاحب التنقيح وهذا يقتضى
عدم الفرق بين الظاهر وبين الاشارة وكذا بين النص والعبارة كذا ذكره المص
فى حواشى التلويح ونقل صاحب البيان انه لا فرق بين الاشارة والظاهر من
حيث ان الكلام لم يسق لهما ولكن يفترقان من حيث ان الاشارة قد تقع خفية
فتحتاج الى نوع تامل بخلاف الظاهر ثم قال وهذا غير قوى لما ذكره ابو اليسر
فى اصوله يعنى انه مخالف لما ذكره ولا شك ان ابا اليسر مقتدى ائمة الاصول
ومعدل لكل لسان عند المهرة الفحول وقال صاحب التقرير ان فيما يميز
الظاهر واخواته من قسم الاستدلال غموضا لانهم قالوا الظاهر ما لا يكون
سوق الكلام له والنص ما سيق الكلام له وقالوا عبارة النص ما سيق له الكلام
واشارته ما لم يسق له وهم متفقون على ان الاستدلال بالظاهر استدلال
بعبارة النص وهذا تناقض وكان الواجب ان يقال الاستدلال بالنص استدلال
بعبارة النص لكونهما مسوقا لهما الكلام والمخلص ان المراد بالسوق المنفى فى
الظاهر هو السوق الاصلى اى السوق للمعنى المقصود من التكلم بذلك الكلام
كبيان العدد من قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى الاية والسوق
المراد فى العبارة هو السوق للمعنى الغير الاصلى كاباحة النكاح من الاية ومن
زيد من قولك جاء القوم حين رايت زيدا فيكون الظاهر كالتوطئة ان كان مقدما
وكالتتمة ان كان مؤخرا ويكون مسوقا لمعنى غير اصلى كما ان العبارة كذلك
وح لا منافاة بين الظاهر والعبارة لكونهما مسوقين لمعنى غير اصلى وعلى
هذا يكون فى النص سوقان للمعنى الاصلى وغيره اذ النص هو الظاهر
مع زيادة وضوح بناء على ان ارادة المتكلم لها مدخل فى الافادة قوله
مثال الدال للمطابقة لما ذكر ان المفهوم من اللفظ المعتبر فى مقام الاستدلال
اما عين الموضوع له او جزؤه او لازمه وكان مقتضى كلامه ان كلا من
الدال بعبارة النص واشارته ثلاثة اقسام اورد لكل واحد منها مثالا
غير انه اورد للازم فى الدال باشارة مثالين لما يذكره قوله نحو للفقراء
المهاجرين سيق لايجاب سهم من الغنيمة لهم وهو المعنى الموضوع له قوله
واما الدال باشارته قال فخر الاسلام والاستدلال باشارته هو العمل

بما ثبت بنظمه لغة لكنه غير مقصود ولا سيق له النص وليس بظاهر من كل
وجه فسميناه اشارة كرجل ينظر ببصره الى شئ ويدرك مع ذلك غيره باشارة
لحظاته يعنى الاستدلال باشارة النص هو عمل المجتهد بما ثبت بتركيبه لكنه
ليس بمقصود بالقصد الاولى ولا سيق له النص وهو الذى يسمى فى علم
اخر بدلالة التضمن كان السامع لاقباله على ما سيق الكلام له غفل
عما فى ضمنه فهو يشير اليه وليس بظاهر من كل وجه لعدم السوق له
ولهذا لم يقف عليه كل احد بدون تامل فقوله وليس بظاهر لبيان تسميته
بهذا الاسم ولهذا قال فسميناه اشارة وشبهها بالمحسوس تبيينا فان الرجل اذا نظر
الى شئ ادرك مع ذلك غيره بلحظاته كانه يشير الناظر الى غير ما اقبل عليه ليدركه
واللحظ النظر بمؤخر العين وبهذا التقرير ظهر ان فيما ذكره المص خلط اصطلاح
فن بفن اخر فالمناسب ان يقال مثال الدال على المعنى الموضوع له او جزءه او
لازمه ثم النسبة بين العبارة والاشارة عموم وخصوص مطلق لان كل اشارة
لا بد لها من نظم ولا ينعكس كليا وبين الدلالة والاقتضاء عموم وخصوص
من وجه وكذا بين الدلالة والاشارة واما الدلالة والاقتضاء فبينهما وبين
العبارة عموم وخصوص مطلق لان مفهوم المفهوم والثابت اقتضاء
لا يحصلان الا بمنطوق كذا فى الانوار والتقرير قوله فانه اشارة فى زوال
ملكهم عما خلفوا فى دار الحرب قال صاحب التنقيح هو جزء الموضوع له لان
الفقراء هم الذين لا يملكون شيئا فكونهم بحيث لا يملكون ما خلفوا فى دار
الحرب جزء لكونهم بحيث لا يملكون شيئا فيكون جزء الموضوع له وقال
صاحب التلويح وفيه نظر لان الثابت بالاشارة هو زوال ملكهم عما خلفوا
ولا نم انه جزء لعدم ملكهم شيئا ما بل لازم متقدم لانه يجب ان يزول
ملكهم اولا حتى يتحقق الفقر وعدم ملك شئ ما فظهر ان الثابت بالاشارة
لا يجب ان يكون لازما متاخرا قال المصنف فى حواشيه تحقيق المقام ان
زوال ملكهم ثابت بالاشارة لكن لا باشارة قوله تعالى اخرجوا من ديارهم
واموالهم فان زوال ملكهم عن اموالهم وان كان مدلولا مطابقيا له لكنه لم
يسق له فيكون مشيرا الى ذلك ثم لما لم يتم الكلام الا به وكان الصلة
مما يجب ان يعلم قبل التكلم اعتبر اولا زوال ملكهم ثم اطلق عليهم الفقراء

فان يكون ذلك لغيره عن نزول بادنى تامل [illegible]

قوله تعالى للفقراء باشارة ح

واشير به الى عدم ملكهم فظهر ان الثابت بالاشارة لازم متأخر بحسب
مدلول الكلام اقول اعتبر صاحب التنقيح الاشارة الى زوال ملكهم عنه
من قوله للفقراء ولا شك انه جزء فالمنع مكابرة واظن ان ما اعتبره ادق
مما ذكره القوم قوله وقال الشافعي استيلاء الكفار لا يوجب الملك وانما سماهم
فقراء لا ابناء السبيل لانهم توطنوا بالمدينة وانقطعت اطماعهم بالكلية
عن اموالهم وابن السبيل من سافر وطمع ان يصل الى ماله ولكنهم محتاجون
حقيقة وان كانت اموالهم باقية على ملكهم سماهم فقراء تجوزا بدليل قوله
تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا وليس المراد نفي السبيل
الحسي بالاجماع فيرجع النفي الى السبيل الشرعي والتملك بالقهر اقوى جهات
السبيل فيكون منفيا قوله قلنا الاصل هو الحقيقة ولا تمسك له في الاية لانها
تدل على نفي سبيلهم علينا لا على اموالنا وهم لا يملكوننا بالاستيلاء والمراد
نفي السبيل في الآخرة كما قاله ابن عباس رضي الله عنهما بدليل قوله تعالى
فالله يحكم بينهم يوم القيمة او نفي الحجة كما قال السدي قوله وحكم الاول انه
من حيث هو هو يفيد القطع وكذا الثاني مطلقا حاصله انهما سيان في
اثبات الحكم قطعا وهذا معنى قول فخر الاسلام وهما سواء في ايجاب الحكم
كما ذكر في بعض الشروح وقال ابن القاآني ايضا في تفسير كلام صاحب
المغني قوله واختار صاحب الكشف وتبعه صاحب البيان حتى حمل عبارة
فخر الاسلام عليه قال في البيان فيه اشارة الى انه يجوز ان يقع بينهما
تفاوت في غيره مثل كون كل واحد قطعيا وغير قطعي لان العبارة قطعية
والاشارة قد تكون قطعية وغير قطعية وفي التقويم الاشارة بمنزلة
التعريض والكناية اذ لا ينال المراد بها الا بضرب تاويل وتبيين ثم قد توجب
العلم بموجبها بعد البيان وقد لا توجب قوله يترجح لانضمامه بالسوق وقيل
لكونه مقصودا قوله فاكثر اعمار الامة على ما عليه الاعم والاغلب ستون
سنة خمس عشرة سنة مدة الصبا وربعها ايام الحيض في الاغلب قيل
فيه بحث لان الربع الذي هو ايام الحيض لا يكون خمسة عشر يوما حتى
يكون مع ايام الصبى نصف الستين وذلك لان ايام الحيض انما تحسب
من خمسة واربعين سنة وهو ظاهر فعلى هذا ما ذهبنا اليه من ان

اكثر ايام الحيض عشرة اوفق بالحديث لان الثلث مما بقي بعد ايام الصبى
اذا ضم الى ما قبله يكون المجموع نصف العمر واقول في تقرير الاعتراض اشكال
وهو انه ذكر في البيان بعد ايراد النقل للتعارض بينهما كما ذكره المص هكذا
واجيب عن تمسك الشافعي ان المراد من الشطر البعض لا النصف و
اجاب الامام نجم الدين عمر النسفي عنه بان اعمار هذه الامة على ما عليه الاعم
والاغلب ستون سنة خمس عشرة سنة مدة الصبا وبقية العمر ثلثها في
الاعم والاغلب حيض عشرة وثلثاها طهر عشرون فاستوى
النصفان في الصوم والصلوة وتركهما من هذا الوجه ويقال اراد به الانقسام
على شيئين وان لم يستو القسمان كما يقال نصف عمر فلان سفر ونصفه
اقامة اذا تعودهما وان لم يستويا في المدة فعلى هذا لا يناسب ايراده من
جانب الشافعي فليتأمل قوله وله عموم كالاول قيل صورته اشارة قوله تعا
وعلى المولود له الاية خص منها اباحة الوطء للاب عند الحاجة جارية ابنه
وان كان اللام يستلزم ان يكون الولد وماله لابيه وانما قال في الاصح احترازا
عما قاله القاضي ابو زيد انها لا تحتمل التخصيص ولما كانت الاشارة من جنس
الكلام كالعبارة والعموم من اوصاف اللفظ قبلت العموم فقبلت التخصيص
قوله فما دل على اللازم واعلم ان ههنا مفهومين مفهوم يوجبه ظاهر اللفظ وهو
ما يفهم من الضرب من استعمال آلة التاديب في محل قابل ومفهوم يؤدي
اليه اللفظ وهو مفهوم المفهوم كالايلام من ذلك وهو ايضا لغوي فان
كل من كان من اهل اللسان يفهم منه ذلك والمراد المعنى الذي ادى الكلام اليه
لا المعنى الذي يوجبه ظاهر النص فان ذلك من قبيل العبارة كما اشير اليه
في التقرير والبيان قوله وهو الايذاء وهذا مفهوم منه لغة لا قياسا لان
المفهوم القياسي نظري وما نحن فيه ضروري او بمنزلة الضروري لانا
نجد انفسنا ساكتة اليه في اول سماعنا هذا اللفظ فلذا ساوى فيه الفقيه غيره
فكل من كان من اهل اللسان يقف من لفظ اف على حرمة الايذاء بدون
الاجتهاد حتى اذا كان السامع ممن لا يعرف هذا المعنى من هذا اللفظ
او كان من قوم في لغتهم هذا اكرام لم تثبت الحرمة في حقه لا يقال ينبغي ان
تثبت الحرمة وان استعمل بجهة الاكرام لان العبرة بالمنصوص عليه في محل

النص لا للمعنى لانا نقول ذلك فى المعنى الثابت بالاجتهاد لكونه ظنيا
اما ما عرف من النص لغة فلا بد من اعتباره كطهارة سور الهرة لما تعلقت
بالطواف بالنص كان سور الهرة الوحشية نجسا مع قيام النص لعدم
الطوف **قوله** ولذا يثبت بها الحدود والكفارات هذا عند فخر الاسلام
ومن تبعه وكذا عند من جعلها قياسا من اصحاب الشافعى واما عند من
جعلها قياسا من اصحابنا فلا يثبت بها الحدود والكفارات كذا فى البيان
وقال صاحب الكشف سمعت عن عمى وهو اعلى كعبا من ان يتكلم بغير تحقيق
قال عندهم يثبت بمثل هذا القياس الحدود والكفارات فح لا تظهر فائدة
الخلاف ويكون الخلاف لفظيا هذا ومثال اثبات الحد بها ايجاب الرجم على
غير ماعز ممن زنى فى حالة الاحصان فانه روى ان ماعزا زنى وهو
محصن فرجم ومعلوم انه انما رجم لانه زنى فى حالة الاحصان لا لانه ماعز
صحابى فيثبت الحكم فى حق غيره بدلالة النص ومثال ايجاب الكفارة
بها ما سياتى فى المتن من قوله كغير الاعرابى بر ووقاعها بوقاعه **قوله**
لا بالقياس يعنى لا يثبت الحدود والكفارات بالقياس عندنا وعند
الشافعى تثبتان لان القياس من دلائل الشرع كالكتاب والسنة
لان الدلائل التى قامت على صحة القياس لم تفصل بين موضع و
موضع وقلنا الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنايات التى هى
اسبابها وفيها معنى الطهرة ايضا بشهادة صاحب الشرع وكذا الكفارات
شرعت ماحية للجنايات وفيها معنى العقوبة والزجر ايضا كما سياتى
ان شاء الله تعالى ولا مدخل للرأى فى معرفة مقادير الاجرام ومعرفة
ما يصلح جزاء لها وزاجرا عنها ومعرفة ما يحصل به ازالة اثامها ومقادير
ذلك فلا يمكن اثباتها بالقياس بخلاف الاستدلال فان مبناه على المعنى
اللغوى الذى تضمنه النص ويكون مضافا الى الشرع ولان الحدود مما
يدرء بالشبهات فلا يجوز اثباتها بالقياس لان فيه شبهة بخلاف الاستدلال
ونعنى بالشبهة اختلال المعنى الذى يتعلق فيه الحد بنفسه لا الشبهة
الواقعة فى طريق دليل الثبوت لانها لا تمنع بالاجماع كذا فى البيان **قوله**
وبخلاف القياس المنصوص العلة كطهارة سور سواكن البيوت قياسا

على

على سور الهرة فان العلة منصوص عليها فى الاصل وهو الطواف وهذا القياس
قطعى لعدم الاحتمال بخلاف القياس الغير المنصوص العلة فانه ظنى لاحتمال
ان يكون الحكم معلولا بعلة غير تلك العلة التى استنبطها المجتهد ومع وجود
الاحتمال تزول القطعية قال المحقق التفتازانى فى شرح المنار القياس ظنى فى
الاصل وقطعيته بعارض بان وقع سند الاجماع او يكون العلة منصوصة
وبه قال صاحب التحقيق **قوله** والقول ظن بعض اصحابنا واصحاب الشافعى
وغيرهم انها قياس فقالوا الدلالة قياس جلى لانه وجد هنا اصل وهو
التأفيف وفرع وهو الضرب مثلا وعلة جامعة مؤثرة وهو الاذى فكان
قياسا اذ لا معنى للقياس الا ذلك لكن المعنى المؤثر لما كان ظاهرا سميناه
جليا وليس الامر كما ظنوا عند الجمهور لان الاصل فى القياس لا يجوز ان يكون
جزءا من الفرع بالاجماع وقد يكون هنا ما تخيلوه اصلا جزء مما تخيلوه فرعا
كما لو قال السيد عبده لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منعه اعطاء ما فوق
الذرة مع ان الذرة المنصوصة داخلة فيما زاد عليها ولانه كان ثابتا قبل
شرعية القياس ولانه شرط فى القياس اهلية القايس بخلاف ما نحن فيه
فان اهل الاجتهاد وغيره فيه سواء ولانه اتفق اهل العلم على صحة الاحتجاج
بها من مثبتى القياس ونفاته الا ما نقل عن داود الظاهرى بفهم المعنى منه
على سبيل القطع او الظن ولان الفرع فى القياس ادنى من الاصل بخلاف
ما نحن فيه فانه اما مساو للاصل او اعلى رتبة منه فيه **قوله** قد اوجب الكفارة
على اعرابى روى ان اعرابيا جاء الى النبى عليه السلام وهو ينتف شعره
ويقول هلكت واهلكت فقال ماذا صنعت فقال واقعت اهلى فى نهار رمضان
فقال عليه السلام اعتق رقبة فضرب بيده على صفحة عنقه وقال لا
املك الا رقبتى هذه فقال عليه السلام صم شهرين متتابعين فقال هل
اتيت ما اتيت الا من الصوم فقال عليه السلام اطعم ستين مسكينا
فقال لا اجد فقال اجلس فجلس فاتى بصدقات بنى زريق فقال خذ خمسة
عشر صاعا وتصدق على المساكين فقال اعلى اهل بيت احوج منى ومن عيالى
والله ما بين لابتى المدينة احوج منى ومن عيالى فقال عليه السلام كلها
انت وعيالك وفى رواية يجزيك ولا يجزى بعدك **قوله** ووقاعها بوقاعه

قيل وجوب الكفارة على الرجل بالوقاع بمعنى الفطر الذي هو جناية كاملة مفهوم من الوقاع لغة كالايذاء من التافيف وهذا المعنى يتحقق في جانبها كما يتحقق في جانبه فيلزمها الكفارة بطريق الدلالة كما يلزمها الحد بسبب الزنا اذ تمكينها فعل كامل فان الحد لا يجب مع النقصان **قوله** فاندفع ما قيل قائله صاحب التلويح حيث قال ان الشافعي مع علو طبقته في اللغة لم يفهم ان الكفارة لاجل الجناية على الصوم بل فهم انها لاجل افساد الصوم بالجماع التام ولهذا لم يجعلها واجبة على المراة لان صومها يفسد بمجرد دخول شيء من الحشفة في جوفها فهو لا يسلم ان سبب الكفارة هو الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل الجناية بالوقاع التام وهي مختصة بالرجل ولهذا سكت النبي عليه السلام عن وجوبها على المراءة في الحديث الوارد في قصة الاعرابي اقول اذا كان تمكينها مباشرة وفعلاً كاملاً يكون السبب للكفارة هو الجناية الكاملة المشتركة بينهما وهو غير مسلم عند الخصم فلا يندفع بما ذكره بل يندفع بان اشتراط الجماع التام يوجب ان لا يجب الكفارة اذا لم يكن جماعاً تاماً مع انها تجب بنفس ادخال الحشفة عمداً فليتامل **قوله** ويحنث بمد الشعر والخنق والعض لوجود الايلام اذ المقصود من الضرب هو الايلام وهو موجود في هذه الافعال وهذا انما يكون اذا كان في حالة الغضب واما في حالة الملاعبة فممازحة **قوله** ومثال الاعلى الخفي نحو الاكل والشرب فيه اشارة الى رد لما طعن اصحاب الشافعي علينا حيث قالوا انكم انكرتم اثبات الكفارة بالقياس وقد اثبتموها في الاكل والشرب بالقياس على الوقاع وتقرير الرد انا ما اثبتناه بالقياس بل بالدلالة بيان ذلك ان معنى الجناية على الصوم في الكل والشرب اكثر منه في الوقاع فيثبت الحكم فيهما بذلك المعنى بعينه وذلك ان الصوم شرع لقهر عدو الله تعالى بمنعه عن الشهوات ومنعه عن شهوة البطن اشد قهراً لان دعاءه اليها اكثر وشهوة الفرج تابعة لها ولهذا شرع في النهر وهو وقت هذه الشهوة غالباً فكان الامتناع عنها هو الاصل في الصوم فكانت الجناية على الصوم بالاكل والشرب افحش لورودها على معنى هو المقصود الاصلي فيه من الجناية بالوقاع لورودها على معنى هو جار مجرى التبع فكانت الجناية

فيهما اولى لكونها بمنزلة الضرب والشتم من التافيف فثبت ان الكفارة فيهما بالدلالة لا بالقياس فان قيل الثابت بالدلالة معلوم من معنى اللغة بمجرد السماع والفقيه وغيره سواء فيه ووجوب الكفارة بهما مما يشتبه على الفقيه كما اشتبه على الشافعي بعد ان بلغه حديث الاعرابي فضلاً عن غيره فكيف يكون هذا من باب الدلالة قلنا الشرط في الدلالة ان يكون المعنى المناط للحكم ثابتاً لغة بحيث يعرفه اهل اللسان فاما ان يكون الثابت بهذا المعنى في غير موضع النص مما يعرفه اهل اللسان فليس بشرط ولا شك ان معنى الجناية في سؤال الاعرابي ثابت لغة ومفهوم لاهل اللسان فيكون من باب الدلالة لكن الثابت به في غير موضع النص وهو المتنازع فيه قد اشتبه على البعض بناء على ان تعلق الحكم بالجناية المطلقة ام بالجناية المقيدة بالالة المعينة لا لخفاء معنى الجناية فلا يقدح في كونه من باب الدلالة **قوله** وههنا مباحث الاول ان حرمة الفعل تتفاوت باحترام المحل فان اتلاف النفس اشد من اتلاف المال لكون الادمي اشد احتراماً من المال ولمنافع البضع حرمة الادمي لكونه سبباً لحصوله ولهذا كانت الجناية عليه موجبة قتل النفس عند الاحصان الثاني ان الجناية بالجماع واردة على الصوم لان الجماع محظور الصوم والاكل نقيضه اذ الصوم عبارة عن الامتناع عن الاكل المعتاد والامتناع عن الجماع تابع عليهما معاً اذ ليس الصوم هو الامتناع عن الجماع معنى كما في الاعتكاف الخروج عن المسجد نقيضه والجماع محظوره لكن الصوم يفسد بالمحظور كما يفسد بالمناقض ثم الجناية على العبادة بالمحظور فوق الجناية عليها بالنقيض لانها ترد على العبادة فتنفيها وبالجناية بالنقيض تنعدم العبادة سابقة على وجود النقيض ثم يوجد النقيض فصار الجماع في التحقيق طارياً على الصوم وان كان مقارناً له في الصورة ولا شك ان الجناية الطارية عليه فوق الجناية التي لم تضاد العبادة الثالث ان الجماع ان الجماع مفسد صومين صوم الرجل وصوم المرأة لو كانت صائمة ولهذا قال الاعرابي هلكت واهلكت وهما يوجبان فساد صوم واحد فكان الجماع اقوى الرابع ان في الجماع داعيين طبع الرجل وطبع المرأة وفي الاكل داع واحد فشرع الزاجر فيما له داعيان كما قال ابو حنيفة في اللواطة مع الزنا الخامس ان غلبة الجوع متى تناهت اباحت الافطار فوجوده يورث شبهة الاباحة فلا يصلح

فاندفع ما [illegible] ان حقيقة الصوم [illegible] ان مقارنه [illegible] على الاصح [illegible] منه

نعضه

موجبًا للكفارة وفي الجماع لو تناهى الشبق لا يوجب الافطار فوجود بعضه لا يورث
شبهة الاباحة والحاصل انه لابد للدلالة من التسوية بين المحلين وههنا ليس كذلك
فان للوقاع مزية في معنى الجناية على الاكل والشرب والجواب عن الاول انا لا نم
ان منافع البضع اشد احترامًا لكن الحرمة التي شرعت لاجلها حرمة افساد
الصوم لا حرمة اتلاف منافع البضع لان اتلاف منافع بضع مملوك ليس
بحرام وفي الطعام ايجابه عندنا بهذه الجناية لا لحرمة اتلاف الطعام حتى
لو اكل طعام نفسه يجب الكفارة كما لو جامع امرأته فعرف انهما في معنى
الجناية على الصوم مستويان وعن الثاني بانه دعوى ممنوعة بل الجماع نقيض
الصوم كالاكل لان الصوم امتناع عن قضاء الشهوتين لاباحة الله تعالى
الاكل بالليل وامر بامتناعهما بالنهار والجناية افساد الصوم وهما في
الافساد مستويان فيستويان في الكفارة وعن الثالث بان الكفارة انما
تجب عليه بالجماع بفعله وفعله لا يوجب الا افساد صومه وانما فسد صومها
بفعلها وهو قضاء شهوتها فوجبت عليها الكفارة كما وجب عليها الحد بالتمكن
في الزنا ولهذا لو لم تكن صائمة او كانت ناسية للصوم لم يلزمها الكفارة
فعلم ان الكفارة باعتبار افساد صوم واحد لا باعتبار افساد صومين
وعن الرابع ان الترجيح بالقلة والكثرة عند اتحاد الجنس كما فعله ابو حنيفه
في اللواطة مع الزنا فاما جهة قضاء الشهوة فيما نحن فيه مختلفة وهما
جنسان مختلفان فلا عبرة للقلة والكثرة بل العبرة والقوة وشهوة البطن
اغلب واقوى من شهوة الجماع اذ الانسان يصبر عن الاكل الا قليلا وعن الخامس
انا لا نم ان تناهي الجوع مبيح بل المبيح خوف التلف وكيف يكون الجوع مبيحا
للافطار والصوم ما شرع الا لحكمة الجوع بقي ان خوف التلف شرطه تناهي
الجوع ولكن بعض العلة لا عبرة به اصلا فبعض الشرط مع عدم العلة اولى
قوله الى المعنى المفهوم من النظم لا الى كما في العبارة والاشارة وانما قال لغة
احترازا عن المفهوم اجتهادا قوله ان كان معلوما قطعا يعني ان عرف من النص
لغة وعرف قطعا ان الحكم متعلق به قوله والا فظنية اي وان لم يكن معلوما
قطعا بان يكون ثابتا بالاجتهاد فيكون ظنيا لا يظهر في مقابلة القطعي قيل
الشافعي لا يقول بالدلالة في الاكل فينبغي ان لا يكون من اهل الاجتهاد ولا

الجانب م

للغلبة م

يصبر عن الجماع دهرا طويلا ولا م

النظم م

من اهل اللغة اجيب بانا بينا وجه الدلالة فيه فلا يضرنا خلاف من خالفنا
وان كان من اهل الاجتهاد وقد يجاب ايضا بانا قلنا ان المعنى الموجب هتك
حرمة صوم رمضان وفي هذا المعنى لا يتفاوت بين الاكل والجماع والشافعي
يقول بثبوتها على خلاف القياس فيقتصر على مورد النص وفي الكل نوع تكلف
كما ذكر في البيان قوله قال بعض الافاضل يعني به المحقق الفناري قوله عدم توقف
فهم مناطه على مقدمة شرعية كتوقف علية القياس عليها الا فهم كل احد وهذا
المعنى قد يكون ظاهرا كما في ولا تقل لهما اف وقد يكون خفيا غامضا قوله او
المقيدة يعني المقيدة بالالة المعينة قوله فالصواب ان يترك التقسيم بان يقول
وحاصله امر ان التنبيه بالادنى على الاعلى وبالشيء على ما يساويه ثم يقول ان
قيل اشتبه الفهم اه ثم يقول في جواب السؤال هكذا اشتباه الفهم الى اخر
ما ذكره المص وهو ظاهر قوله مثاله ثبوت الكفارة يعني مثال تعارض الاشارة
والدلالة ما قال الشافعي ان الكفارة تجب في القتل العمد لانها وجبت في الخطاء
للجناية مع قيام العذر بقوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطاء الاية فلان تجب في
العمد ولا عذر فيه كان اولى فيعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا
فجزاؤه جهنم الاية فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة فيه لانه تعالى جعل كل
جزائه جهنم اذ الجزاء اسم للكامل التام فلو وجبت الكفارة فيه لكان المذكور
بعض الجزاء فلم يكن كاملا تاما فعرف بلفظ الجزاء ان موجب النص انتفاء الكفارة
فرجحنا الاشارة على الدلالة وهنا بحث وهو ان كون كفارة القتل الخطاء كفارة القتل
العمد مما ينكره اهل اللغة اذ كفارة الادنى لا يلزم ان تكون كفارة للاعلى فهي غير
ثابتة بدلالة النص وانما هي بطريق الاجتهاد قوله ويمتنع تخصيصها اعلم ان الثابت
بدلالة النص لا يحتمل التخصيص اما عند من يقول بان المعاني لا عموم لها فلان
المعنى واحد وانما كثرت محاله فظاهر لان الثابت بدلالة النص ثابت بمعنى
النص والتخصيص يستدعي سبق العموم واما على قول من يقول بان المعاني
لها عموم وهو الجصاص وغيره فلان معنى النص اذا ثبت علة لم يحتمل ان يكون
غير علة وفي التخصيص ذلك وبما قررنا تبين ان قول فخر الاسلام لان معنى
النص اذا ثبت كونه علة لا يحتمل ان يكون غير علة انما هو على القول الثاني واما
ما ذكره صاحب البيان في بيانه ان التخصيص بيان ان اصل الكلام غير متناول له

اللغة م

والحكم الثابت بالدلالة ثابت بمعنى النص لغة وبعد ما كان النص متناولاً لغة
لا يبقى احتمال كونه غير متناول وانما يحتمل اخراجه من ان يكون موجباً للحكم بدليل
يعترض عليه وذلك يكون نسخاً لا تخصيصاً ولا يكون هذا من باب تخصيص
العلة وهو جايز عند بعض مشايخنا بدليل ان القاضى ابا زيد جوز تخصيص العلة
وان لم يجوز تخصيص دلالة النص لما عرفت والمعنى لا يقبل العموم فلا يقبل
التخصيص فقد بان منه انه لم يأت فى البيان حق البيان قوله فيلزم كونه علة لحكم
وغير علة له مثاله لما ثبت بدلالة النص ان الايذاء هو العلة لحرمة التأفيف
والايذاء له حقيقة واحدة وجد فى محال كثيرة كالضرب والشتم وغيرهما صار كأن
الشارع قال هذا الوصف اينما وجد وجد حكمه وهو الحرمة فمتى وجد هذا الوصف
ولا حكم له فلم يكن علة للحرمة فكانه هو علة وليس بعلة وهذا تناقض ظاهر قوله
المقتضى بالفتح مقتضى لانه امر اقتضاه النص اى طلبه قال فخر الاسلام واما
المقتضى فزيادة على النص ثبت شرطاً لصحة المنصوص عليه لما لم يستغن عنه
وجب تقديمه لتصحيح المنصوص فقد اقتضاه النص يعنى ثبتت تلك الزيادة
لاجل ان تكون شرطاً لصحة المنصوص عليه شرعاً وقوله لما لم يستغن اى المنصوص
عليه متعلق بقوله ثبت شرطاً وقوله وجب تقديمه مستانف وقوله فقد
اقتضاه النص فى معنى التعليل له اى وجب تقديم المقتضى او الزيادة لاجل
تصحيح المنصوص عليه شرعاً لان النص اقتضاه وفى البيان قوله لما لم يستغن
مستانف وقوله وجب تقديمه جوابه وقوله فقد اقتضاه النص دليل تسميته
بهذا الاسم يعنى لما لم يستغن النص عن تلك الزيادة وجب تقديمها ليصح فكان
النص مقتضياً اياها فسميت بهذا الاسم وهو المقتضى قوله وهذا القيد
يعنى شرعاً مما اعتبره فخر الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام وصاحب
الميزان احترازاً عن المحذوف مثل واسئل القرية وذلك لفرقهم بين المحذوف
والمقتضى بان المحذوف ما كان ثابتاً لغة بخلاف المقتضى وبان المقتضى لو
قدر مذكوراً لا يغير حكم المقتضى بل يقرره واذا كان غير المذكور ثابتاً
بطريق الحذف يغير وذهب الامام ابو زيد الى انه لا فرق بينهما وهذا مذهب
اكثر الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعى وغيرهم قوله
كاعتق عبدك عنى بالف وكقوله تعالى فتحرير رقبة فانه فى معنى الامر

منها ان التخصيص بيان ان الاصل الكلام غير متناول لبعضه ابتداء

اى

اى فتحرير رقبة وهو مقتضى الملك اذ تحرير الحر لا يتصور وكذا تحرير ملك
الغير عن نفسه فصار التقدير فعليه تحرير رقبة مملوكة له ثم اذا قدر مملوكاً
لم يتغير موجب الكلام لا لفظاً ولا معنى ومن نظاير المقتضى على ما صرح
العلامة النسفى فى شرح المنتخب قوله تعالى فقلنا اذهبا الى القوم الذين
كذبوا باياتنا فدمرناهم تدميراً اى فذهبا ولم يؤمنوا واصروا على التكذيب فدمرناهم
تدميراً وقوله تعالى اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اى فضرب فانشق فانفجرت وقوله
تعالى فادلى دلوه قال يا بشرى اى فنزع فراى غلاماً متعلقاً بالرشاء فقال
يا بشرى اى لا يقال المقتضى المقدر ما قد ثبت شرعاً او عقلاً وليست هذه الاى
كذلك لانا لا نسلم ذلك بل للعقل مجال فى درك هذه المقدمات والا لوجب
اظهارها قوله فصار كانه قال بع عبدك عنى بالف قيل على هذا التقدير يكون
كلمة عن بمعنى من قوله مبيعاً منى بالف قد يقال الانسب ان يكون معناه
بايعاً اياه منى بالف فانه لم يعهد ان يقدر المضمن فى مثله الا على صيغة اسم
الفاعل قوله فالوجه ان يقدر اقول فى هذا التقدير كثير مؤنة وفيما ذكره
صاحب التلويح ليس بهذه المثابة ولا يخفى ان ما هو اقل مؤنة اولى ولعله
لهذا امر بالتأمل قوله فلا يشترط القبول فيه بحث وهو ان هذا يدل على
ان القبول شرط فى اصل البيع وليس كذلك بل هو ركن له وايضاً اذا ثبت
البيع المقتضى ثبت لازمه تقديراً وهو القبول والا لزم الخلف لان انتفاء
اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وقد فرضنا وجوده واجيب عن الاول بان
المراد بالشرط ما يتوقف عليه الشئ سواء كان شرطاً اصطلاحياً او ركناً
وذكر الخاص وارادة العام مجاز شايع وعن الثانى بمنع ان القبول من لوازم
البيع فانه جايز الانفكاك كما فى بيع التعاطى قوله ولهذا يعنى ولاجل انه
لا يثبت معه شروط يحتمل السقوط قوله انه يصح عن الامر خلافاً للكرخى قوله
فانه لا يقول بالاستدلال به بل الاستدلال عنده منحصر فى الاستدلال بالعبارة
والاشارة والدلالة كذا نقل عنه قوله بلا عموم خلافاً للشافعى واعلم ان
العموم ليس بلازم بالاجماع وانما الخلاف فى جواز العموم له فقال الشافعى
بجوازه لان المقتضى ثابت بالنص فكانه مثله حتى كان الحكم الثابت به
بمنزلة الثابت بالنص لا بالقياس فيجوز عمومه كما فى النص وقلنا العموم

من اوصاف النظم وعوارضه ولا نظم له حقيقة فلا يجوز له العموم لان ثبوته بالضرورة يتقدر بقدرها فلا حاجة الى اثبات صفة العموم له لان الكلام مفيد بدونه فيبقى في غير ضرورة صحة الكلام على اصله وهو العدم كتناول الميتة ابيح للحاجة وهي سد الرمق فيبقى في حق غيره من الحمل والتمول والشبع على الحرمة كذا ذكره شمس الائمة وذكر الغزالي في المستصفى لا عموم للمقتضى بل العموم للالفاظ لا للمعاني التي يتضمنها الالفاظ ضرورة وفي بعض كتب اصحاب الشافعي متى دل العقل والشرع على اضمار شيء في الكلام صيانة له عن التكذيب ونحوه وثمة تقديرات يستقيم الكلام باتها كان لا يجوز اضمار الكل وهو المراد من قولنا لا عموم للمقتضى اما لو تعين واحد من تلك التقديرات بدليل كان ظهوره في العموم والخصوص حتى لو كان مظهره عاما كان مقدره كذلك وكذا لو كان خاصا كذا في البيان قوله يثبت بيع كل من عبيده اقتضاء قال الفاضل السمرقندي المقتضى قد يكون عاما كما لو قال اعتق عبيدك عني بكذا فان مقتضاه بع عبيدك عني والجمع المضاف للعموم ولا يخفى ان هذا ليس من عموم المقتضى في شيء بل العموم لصيغة العبيد وهي مذكورة والمقتضى هو البيع المضاف اليهم وهو بيع واحد ثابت بقدر ما يصح به المذكور وتحقيق الكلام ان المراد من انتفاء عموم المقتضى عندنا ليس انتفاء صيغة العموم عنه بل المراد منه انه لو كان مذكورا يكون ثابتا من كل وجه فاذا ثبت بطريق الاقتضاء يكون ثابتا في حق صحة المقتضى لا غير كالبيع لو كان مذكورا بان قال بعه مني بالف فباعه ثم قال اعتقه يكون ثابتا على الاطلاق في حق جميع احكامه فاذا ثبت مقتضى يكون ثابتا في حق صحة الاعتاق لا غير فتبين بهذا انه لو احتيج الى اثبات صيغة العموم ليصح المذكور يجوز اثباته بل يجب والا لم يكن الكلام صحيحا ولكن الكلام فيما وراء ذلك ولا يكون عموم المقتضى بل يكون العموم مقتضى والفرق بينهما بين عند اولي الفهم قوله وذلك اي وجاز ان يتصرف قوله لانه ضروري الى ثبوت الاقتضاء وقوله لان العموم للفظ الى عدم عمومه وهذا ظاهر قوله فتبطل نية الثلاث في اعتدي يعني لو قال لامرأته بعد الدخول بها اعتدي ونوى الطلاق يثبت الطلاق اقتضاء لان الامر بالاعتداد انما يصح بعد

الطلاق فكانه قال اعتدي لاني طلقتك فيكون رجعيا فلا يصح نية الثلاث و البينونة لانهما فوق الضرورة ولو قال لها قبل الدخول لا يمكن اثباته بطريق الاقتضاء لانعدام المقتضي وهو العدة اذ لا يجب العدة في الطلاق قبل الدخول بالنص والاجماع فجعل مستعارا لانه سبب الاعتداد في الجملة كما في المدخول بها فاستعير الحكم لسببه قوله وفي انت طالق يعني لو قال انت طالق ونوى الثلاث انه لا يعمل بنيته بل يقطع به واحدة رجعية خلافا للشافعي لان ذكر الطالق لغة ذكر الطلاق صفة للمرأة لا للواصف كقوله انت ضارب فانه يدل على صفة قائمة بالموصوف به وهو المصدر لا على مصدر قايم بالواصف فاما اثبات الطلاق بمعنى التطليق الذي هو محل النية في الواصف بمجرد وصفه به فثابت شرعا ضرورة ان الشارع لم يكذبه في هذا الكلام مع ان الوصف بدون الصفة القايمة في المحل لغو كقولك للجالس انت قايم فيكون ثبوته بطريق الاقتضاء ضرورة تصحيح الكلام ووقوع الثلاث فوق الضرورة فلا يثبت قوله فانه وان دل لغة حاصله انه يدل على مصدر ماض لغة لا على مصدر في الحال فينبغي ان يلغو لان التطليق لم يكن موجودا في الزمان الماضي ليصح بناؤه عليه لكنه جعل انشاء تصحيحا له واوجب مصدرا من قبل المتكلم في الحال فكان المصدر الثابت به شرعيا لا لغويا فلا يصح نية التعميم فيه قوله فان قيل معارضة تقريرها ان صيغ العقود والفسوخ مثل بعت واشتريت ونكحت وطلقت كلها في الشرع انشاءات موضوعة لاثبات هذه المعاني فالطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق الانشاء يكون متأخرا لا متقدما فيكون ثابتا عبارة لا اقتضاء فيصير بمنزلة طلقت طلاقا فيصح نية الثلاث وتقرير الجواب انما ذكرتم انما يلزم ان لو لم يمكن جعله انشاء بهذا الطريق وهو ممنوع فعلى هذا لا يكون خارجا عن الاخبار بالكلية الا يرى انه لو قال للمطلقة والمنكوحة احديكما طالق لا يقع الطلاق فعرفنا ان كونه انشاء مبني على طريق الاقتضاء قوله وليس معنى بقائها يعني ان قصد النسبة الخارجية لا يكون الا فيما هو خبر حقيقة وتلك الصيغ انشاءات شرعا حقيقة لكن لوحظ فيها جهة الاخبارية اللغوية ونظيره الالقاب فانها اعلام حقيقة لكن ربما يعتبر فيها المعنى الوضعي بالنظر الى الاصل وبهذا يندفع ما اورده صاحب التلويح من الايرادات

وانا قيدنا بقولنا في الجملة لان الاعتداد قبل الدخول ليس بسبب للطلاق فلا يستعمل الاستعارة وتقدير الكلام في المدخول بها في الجملة كان للعلاقة فصحت الاستعارة منه

وما ثبت بالضرورة

الاربعة على ماذكره المص قوله بخلاف طلقي نفسك يعني قوله طلقي نفسك
يخالف ماذكرنا من المسائل حيث يصح نية الثلاث فيه دونها لان المصدر هنا
ثابت لغة لا اقتضاء فكان نظير المحذوف فيصح فيه نية العموم والخصوص
لان الامر وضع لطلب المصدر في المستقبل ولا يتوقف ذلك على وجود
الفعل في المستقبل بل يتوقف ويتوقف على تصور وجوده فيه وهو ثابت
فصح الامر لغة واذا صح كان المصدر ثابتاً لغة لانه مختصر من قوله افعلي فعل
الطلاق والمختصر في الافادة كالمطول والمصدر اسم جنس يقع على الاقل و
يحتمل الكل فصحت نية الثلاث فيه كما تصح في المطول وبما قررنا ظهر ان
قولهم انه من قبيل المحذوف انهم لم يريدوا به المحذوف المصطلح لانه لا تقدير
فيه اصلاً بل هما عبارتان وضعتا لمعنى واحد كخمسة وعشرة الا خمسة
قوله ولم يجز نية الثلاث دفع لما يقال لم يجز نية الثلاث في المقتضى بهذا
الاعتبار لا باعتبار العموم وتقرير الدفع انه لم يجز لانه مجاز والمجاز صفة
اللفظ والمقتضى ليس بلفظ كما سبق وهذا لا ينافي ابتناءه على عدم عموم
المقتضى ايضاً نظراً الى انه لو نوى الثلاث لكان الطلاق الثابت بطريق
الاقتضاء قد اريد به جميع ما تحته من الافراد وهو معنى عموم المقتضى قوله
والبائن كالطالق دفع لما يقال انكم جعلتم المصدر الذي يثبت من المتكلم
امراً شرعياً لا لغوياً فيكون ثابتاً اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلاث فكذلك
المصدر الثابت من المتكلم بقوله انت باين امر شرعي ايضاً فينبغي ان لا يصح
فيه نية الثلاث وتقرير الدفع ان المصدر الثابت ههنا اقتضاء وهو البينونة
يتنوع الى نوعين وذلك انها تتنوع الى خفيفة وهي التي تقطع الملك الثابت
بالنكاح والى غليظة وهي التي تقطع حل المحلية في حق الزوج ونية احد النوعين
صحيحة في المقتضى لانه لا بد ان يثبت احدهما اذ لا يمكن اجتماعهما
معاً فلا بد ان ينوي احدهما وعند نية الكامل يثبت العدد فيه ضمناً
لا قصداً كالملك في المغصوب يثبت في ضمن ملك الضمان ضمناً لا قصداً
حتى لو نوى ثنتين لا تصح اذ لا ضرورة في العدد المحض فيثبت ما يرتفع
به الضرورة وهو الاقل ولا كذلك في النوعين لانه لا يتصور فيه الاقل
لان الانواع لا تكون الا متنا فيه لا يقال ان الطلاق يتنوع ايضاً فنية

الثلاث

الثلاث تقتضي تعيين احد نوعيه فينبغي ان تصح لانا نقول البينونة تتصل
بالمحل في الحال ولا تصالها بالمحل وجهان انقطاع يرجع الى الملك و
انقطاع يرجع الى المحل كما ذكرنا فيتعدد المقتضى بناء على تعدد المقتضي
وهو البينونة فصح تعيين احدهما بالنية واما قوله انت طالق فغير متصل
بالمحل في الحال اجماعاً فلا يوصف بالكمال والنقصان الا بعد حلوله بالمحل لان
الافعال قبل الحلول في المحال لا توصف بالنقصان والكمال لانها حركات على
نمط واحد وانما توصف اذا ظهر اثرها في المحل فح ينظر ان تم الفعل يوصف
بالكمال وان لم يتم يوصف بالنقصان وانما قلنا انه غير متصل بالمحل في الحال
لان حكمه اما فوت الملك الثابت بالنكاح وانه معلق بانقضاء العدة والمعلق
بالشرط عدم قبله واما تفويت الحل الاصلي وانه معلق بكمال العدد فعلم ان
قوله انت طالق قبل انقضاء العدة وقبل ذكر العدد لا اتصال له بالمحل وانما
الثابت في الحال انعقاد العلة وانعقاد العلة لا يتنوع كالرمي فانه ينعقد علة
عند الرمي وانما يتنوع اثاره من الجرح والقتل فلو تنوع هنا انما يتنوع بالعدد
الذي هو اصل في التنوع فلو صحت نيته هنا يلزم اثبات العدد في المقتضي قصداً
لا ضمناً وذا لا يجوز قوله كما اذا قال ان اغتسل ونوى تخصيص الفاعل لا يصدق
لان الفاعل مذكور اقتضاء لان الصيغة مبنية للمفعول ولا دلالة لها على الفاعل
من حيث اللغة فتبطل نيته كذا في الجامع البرهاني وقال في البيان لم يصدق
قضاء ولا ديانة وعن ابي يوسف انه يصدق ديانة لانه نوى التخصيص في
المصدر وقلنا انه لم يذكر الفعل لا السبب بل يثبت السبب مقتضى لان الاغتسال
يقتضي سبباً ولا عموم للمقتضي فتبطل قوله فنوى طعاماً دون طعام لم يصدق
عندنا لا قضاء ولا ديانة لان طعاماً ثابت اقتضاء لان الاكل اسم للفعل
والمأكول محل الفعل والفعل لا يكون اسماً للمحل ودلالة عليه لغة لكن الفعل
لا يكون بلا محل فيثبت المحل مقتضى في حق ما تلفظ به من الاكل دون صحة
النية اذ هو فيما وراء الملفوظ غير ثابت فتلغو قوله فان قيل حاصله ان كون
مسئلة الاكل ونظيره من قبيل المقتضي على قول من فسر المقتضي بما ثبت لتصحيح
الكلام شرعاً او عقلاً ظاهر واما على قول من جعل المقتضي امراً شرعياً فهو مشكل
لان افتقار الاكل الى الطعام لا يستفاد من الشرع بل يعرفه من لم يعرف الشرع اصلاً

وردّ بانّ عدم استفادته من الشرع ممنوع اذ انعقاد اليمين شرعيّ وانعقادها مشروط
بالامكان كما فى النهى ولا يخفى انّ المراد انّ صحته موقوفة عليه شرعًا بمعنى انّه
لو لم يكن حكم الشرع لصحّ الكلام وههنا ليس كذلك لا لولا الحكم الشرعى لم
يصحّ الاكل بدون المأكول ايضًا **قوله** كما اذا قال لا اخرج ونوى مكانًا دون
مكان فانّ قوله لا اخرج يقتضى خروجًا لغة ولا يقتضى مكانًا لغة ويثبت ذلك
مقتضى لانّ للخروج مكانًا لا محالة فلا يصحّ تخصيصه بالنيّة وكذا لو نوى زمانًا
دون زمان **قوله** وان منعه الامدى حيث قال فى الاحكام فان قيل يلزم على
ما ذكرتموه الزمان والمكان فانّ حقيقة الاكل لا تتمّ نفيًا ولا اثباتًا الا بالنسبة
اليهما ومع ذلك لو نوى مكانًا معيّنًا او زمانًا معيّنًا فانّه لا تقبل قلنا لا نسلّم ذلك
وان سلّمنا فالفرق حاصل وذلك لانّ الفعل وهو قوله اكلت غير متعدّ الى
الزمان والمكان وهو من ضرورات الفعل فلم يكن الفعل دالًّا عليه بوضعه فلذلك
لم يقبل تخصيص لفظه بل لانّ التخصيص عبارة عن حمل اللفظ على بعض مدلولاته
بخلاف المأكول على ما سبق كذا نقل عنه **قوله** والمصدر المنفى جواب عمّا يقال المصدر
فى ذكر الفعل مذكور لغة لا اقتضاء وهو نكرة فى موضع النفى فيصير عامًّا فيصحّ فيه
نيّة التخصيص كما لو قال ان اغتسل اغتسالًا او ان اكلت اكلًا مثلًا وتقرير الجواب
انّ المصدر الثابت فى ضمن الفعل وهو الذى يتوقف عليه الفعل توقف الكل
على الجزء هو الدال على نفس الماهيّة دون الافراد اذ لا دلالة فى الفعل على الفرد
بل على مجرّد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عامًّا فلا يقبل التخصيص لكن
المفهوم من ظاهر كلام فخر الاسلام فى الجامع انه يعمّ حيث قال لو قال ان خرجت
فعبدى حرّ ونوى السفر خاصة صدّق ديانة لا قضاء وقال القاضى ابو هيثم
لا يصدّق ديانة ايضًا لانّه ذكر الفعل وانّه لا عموم فلا يحتمل التخصيص كما فى ان اغتسل
ووجه كلام الجامع بانه محمول على ما اذا قال ان خرجت خروجًا وهذا توجيه فى غاية
البعد لانّه على هذا لا يصحّ قوله صدّق ديانة بل يجب ان يقال صدّق ديانة وقضاء
ووجهه صاحب الكشف وتبعه صاحب البيان بانّ ذكر الفعل ذكر المصدر لغة
والمصدر نكرة فى موضع النفى فصار عامًّا بصفاته وهو ان يكون مديدًا مثل السفر
او قصيرًا مثل الخروج الى المسجد ويعرف اختلافهما باختلاف احكامهما وقد
يوجّه بانّ مبنى الايمان على العرف فاذا قيل خرجت من البلد يفهم فى العرف السفر

سواء كان فى سياق النفى او الشرط اذ الشرط فيه معنى النفى ولم يفرق بينهما الفاضل السمرقندى وهذا غلط منه كما لا يخفى صح

ما حكى عن القضاة الاربعة صح

قوله الا اذا تنوّع يعنى انّ ذلك المصدر لا يعمّ فى جميع الاوقات الا وقت تنوّعه فحينئذ يعمّ فيصحّ
نيّة دون نوع وذلك كالمساكنة يعنى اذا حلف لا يساكن فلانًا ولا نيّة له فاليمين
واقعة على البيت والدار لانّ المساكنة مفاعلة من السكنى فيكون المساكنة بوجود
المكث فى مكان منهما على سبيل المخالطة وذلك اذا سكنا بيتًا او دارًا كلّ واحد فى
بيت لانّ جميع الدار مسكن واحد ولو نوى بيتًا واحدًا صحت نيته ولم يحنث
بالمساكنة فى الدار وكان ينبغى ان يلغو نيّته لانّ المسكن غير ملفوظ بل يثبت
اقتضاء الا انها صحت بنيته من حيث انه نوى محتمل كلامه لانّ المساكنة فعل يقوم
بهما باتّصال فعل كلّ بفعل صاحبه ويحصل ذلك فى بيت واحد على الكمال
وامّا فى الدار فيحصل الاتصال فى توابع السكنى من اراقة الماء وغسل الثوب
ونحوهما لا فى اصل السكنى واذا لم ينو شيئًا يحنث بمجاز السكنى لانّ السكنى فى
دار واحدة تسمّى مساكنة عرفًا وان كان كلّ واحد ساكنًا فى بيت وبالمساكنة
فى بيت واحد يحنث بعموم المجاز فاذا نوى البيت الواحد فقد نوى نوعًا من
المساكنة فيصحّ كذا فى البيان **قوله** بخلاف ما لو نوى فى الاول المساكنة بعينه
حيث لا تصحّ نيّته وهذا معنى قول فخر الاسلام لا يصحّ نيّته لو نوى شيئًا بعينه
قوله فانّها اذا ظهرت تعمّ كما لو قال ان اغتسل احد ونوى تخصيص الفاعل
يصدّق ديانة لا قضاء لانّ الفاعل مذكور وهو نكرة فى موضع النفى لانّ الشرط
فيه معنى النفى فيعمّ فيقبل التخصيص وانّما لا يصدّق قضاء لانّه خلاف
الظاهر وفيه تخفيف عليه وكذا لو قال ان اغتسلت غسلًا ونوى عن الجنابة
يصدّق ديانة لانّه نكرة فى موضع النفى وهو اسم لفعل وضع له من قبل اسبابه
وليس بمصدر فيعمّ لكنّه خلاف الظاهر اذ الظاهر العموم فلا يصدّق قضاء
كذا ذكر قوام الدين البخارى وفى الجامع البرهانى لو قال ان اغتسلت اغتسالًا
ونوى التخصيص تصحّ لانّ المصدر يقوم مقام الاسم وللاسم عموم فتصحّ
نيّته ديانة بخلاف قوله ان اغتسلت لانّ المصدر فيه غير مذكور صريحًا وان
كان مذكورًا معنى فلا يقوم مقام الاسم وكونه مذكورًا معنى فى حقّ الفعل
لا فى اقامته مقام الاسم لا يقال ان لم تصحّ من حيث انّه تخصيص ينبغى ان تصحّ
من حيث انّه متنوّع الى نفل وفرض وتبرّد لانّا نقول انّه غير متنوّع فى نفسه
لانّه تطهير البدن وتلك الاوصاف زائدة لا يتناولها اللفظ فلم تعمل النيّة وقد

نوع

يقال احتمال اللفظ من باب اللغة وهذا التنوع من حيث الشرع قوله لوجود
المحلوف عليه لا للعموم فانه لو تصور هذه الافعال بدون المذكورات يحصل
الحنث ايضا كما اشير اليه في المبسوط قوله وتحقيق مذهبنا قال في حواشيه
على التلويح سلّمنا ان المصدر موضوع للجنس لكنه يحتمل غيره حتى انه ينصرف
عنه اليه بالدليل كالاستثناء ونحوه كما في قوله تعالى ان نظن الا ظناً فلو لم
يحتمل العموم لما صح الاستثناء وهذا هو المحل لما ذكر في الجامع فانه لما كان
محتملاً صدق من نواه ديانة ولما كان خلاف الظاهر لم يصدق قضاء فذكر
المصدر ههنا دليل على العموم كالاستثناء ثمة والحاصل ان المصدر المذكور
صريحاً في سياق النفي يفيد العموم قطعاً فاذا كان تاكيداً للمصدر الضمني حمل
ايضا على العموم ولا يلزم منه صحة حمل الضمني على العموم ابتداء بلا قرينة ثم
قال وهذا هو التحقيق لمذهبنا لا ما قال في فصول البدايع ان لا اكل وان اكلت
لنفي نفس الحقيقة فلا يحتمل اثبات بعض افرادها لما قاله الظاهرية فلو نوى
ماكولاً دون ماكول فقد نوى ما لا يحتمله اللفظ بخلاف لا اكل شيئا او لا اكل
اكلاً اذ يقصد به عدم التعيين لما هو معين عند المتكلم فاذا فسره ببيان نيته
فقد عين احد محتملاته فلا يرد ان التاكيد تقوية مدلول الاول بلا زيادة
ولا تفاوت ونظيره الفرق بين قراءتي لا ريب فيه بالفتح والرفع على ما علم فيما
مر من الفرق الواضح بين الجنس المساوي للفرد المنتشر نفياً وبين الفرد
المتعين بالابهام وذلك لاقتضائه فساد ما ذكر في الجامع وايضا لا وجه للتنظير
بالقراءتين لان عدم احتمال التخصيص في قراءة الفتح في قراءة الفتح لكون
اللفظ نصاً في العموم والاستغراق وعدم احتماله في الفعل المنفي لانتفاء
العموم والاستغراق بينهما هذا كلامه ولا يخفى ما بين كلاميه من التدافع
ولقد شنع المص في اوايل مبحث حروف الجر من حواشيه على صاحب التلويح
بان ما ذكره ثمة مخالف لما قاله ههنا ولا يليق منه لمثله • مع انه اتى مثله •
وهذا اشنع من كل شنيع • واقبح من كل قبيح قوله ثلثة اقسام ما اضمر ضرورة
صدق المتكلم كقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما اضمر
لصحته عقلاً كقوله تعالى واسأل القرية وما اضمر لصحته شرعاً كقولك اعتق
عبدك عني بالف وسموا الكل مقتضى وقالوا في تعريفه جعل غير المنطوق

قوله فلا يرد الى قوله ولا تفاوت غير مذكور في كلام المصنف منه
قوله وذلك من كلام المحشي يعني بيان ان ما قال في فصول البدايع ليس تحقيق مذهبنا منه

تكلم م

منطوقاً لتصحيح المنطوق وهو مذهب القاضي ابي زيد لانه عرفه بان المقتضى زيادة
على النص لم يتحقق معنى النص بدونها فاقتضاها النص ليتحقق معناه ففي تعريفه
هذا دخل المحذوف ايضا وقالوا جميعاً بجواز عمومه غير القاضي وخالفهم الامام
فخر الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام ابو اليسر وصاحب الميزان وقالوا
المقتضى ما اضمر لصحة الكلام شرعاً وجعلوا ما وراءه محذوفاً او مضمراً وقالوا
بجواز العموم في المحذوف دون المقتضى الا ان ابا اليسر لم يقل بعموم المحذوف ايضاً
وسبب مخالفتهم انهم لما رأوا في بعض افراد هذا النوع عموماً مثل طلقي نفسك
وان خرجت فعبدي حر فان طلاقاً وخروجاً غير مذكورين ونية الثلاث و
العموم فيهما صحيحة فصلوا بين المقتضى والمحذوف وجعلوا ما يقبل العموم
محذوفاً وما يقبله مقتضى فاحتاجوا الى الفرق بينهما بالعلامة والحاصل
ان الفرق بينهما يتحقق من اوجه احدها ان المقتضى شرعي كثبوت المصدر
الذي هو التطليق في قوله انت طالق فانه لما وصفها بالطالقية اقتضى
ذلك وجود التطليق من قبل ليصح وصفها بالطلاق شرعاً والمحذوف لغوي
والثاني ان الكلام لا يتغير بتصريح المقتضى وبتصريح المحذوف قد يتغير والثالث
انه ليس من شرط المحذوف انحطاط رتبته عن المظهر لانه ليس بتابع فان الاهل
ليس يتبع للقرية وشرط في المقتضى ذلك لانه تبع والرابع انه في باب
الاقتضاء يكون المقتضى مراداً للمتكلم كما في قوله اعتق عبدك عني بالف
يكون الاعتاق والتمليك مقصودين للامر وفي باب الحذف يكون المحذوف
هو المراد دون المصرح فان المراد بالسؤال في قوله تعالى واسأل القرية هو الاهل
دون القرية والخامس ان المقتضى لا يقبل العموم عندنا والمحذوف يقبله عند
من فصله عن المقتضى لا يقال لما انفصل المحذوف عن المقتضى صارت
اقسام التقسيم الرابع خمسة لانا نقول لما كان المحذوف كالمذكور كان له
حكم العبارة فبقيت الاقسام اربعة ثم من سلك طريقة المتقدمين يمكنه
ان يقول العلامة التي ذكرتموها لا تصلح فارقة بينهما لان الكلام قد يتغير
في المقتضى ايضاً فان قوله اعتق عبدك عني يتغير بالتصريح بالمقتضى وهو
البيع لانه لم يبق العبد على تقدير ثبوته ملكاً للمأمور بل يصير ملكاً للامر فيصير
كانه قال اعتق عبدي عني وهذا تغيير وفي المحذوف قد لا يتغير الكلام بعد

كثبوت المصدر في قوله طلقي نفسك

والمقتضى م

اظهاره كما فى قوله تعالى اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اى فضرب فانشق فانفجرت
وقوله تعالى فادلى دلوه قال يا بشرى اى فنزع فراى غلاما متعلقا بالرشاء
فقال يا بشرى وامثالها وقولكم المقتضى لتصحيح المقتضى وتقريره فلا يكون
مغيرا له مسلم ولكن المقتضى لتصحيح مجموع الكلام وتقويم معناه لا لافراده
كما تم وذلك حاصل مع التغيير الذى ذكرتم فلا يكون مبطلا له بل يكون مقررا
مصححا هذا قال الفاضل القاآنى هذه اعتراضات هايلة تحيرت فى حلها
فضلاء الدهر، واذكياء العصر، لكن محامات الاسلاف، عن مطاعن الاخلاف
من اشرف الخصال وغاية الانصاف، فذلك دعانى الى التجاسر فى الجواب فلا
تنسبونى الى الاعتساف، فاقول لا نم ان تقدير المقتضى يؤدى الى التغيير
المذكور وان التصريح بالمقتضى يجوز الا يرى انه يقول يقول المأمور عند الامتثال
اعتقت عبدى عنك حتى لو قال بعته منك بالف درهم واعتقته لم يجز
عن الامر بل يكون مبتداء ووقع العتق عن نفسه ولو سلم التغيير
ولكن لا نم ان مثل هذا التغيير مما يمنع كونه مقتضى لانه لم يقع ذلك فيما
نسب الفعل اليه ولم يتغير به معنى الكلام الذى قصد تصحيحه والتغيير
الذى ينافى الاقتضاء هو ما يقع فيه الا يرى انهم قالوا فى المحذوف عند
تصريح المحذوف يتحول الحكم عن المذكور الى المتروك ولا يوجد هذا التحول
فى مسئلة الاعتاق وقوله وفى المحذوف قد لا يتغير الكلام بعد اظهاره كما
فى قوله تعالى اضرب بعصاك الحجر فانفجرت وامثاله من الايات قلنا لا نم
ان تلك الايات من قبيل المحذوف بل هى من قبيل المقتضى وقد نص عليه
العلامة النسفى فى شرحه للمنتخب نعم علماء العربية يعدون الكل محذوفا
ولا يفرقون بين المقتضى والمحذوف قوله اى يتوقف على اعتباره صحة الكلام
المذكور وفى التقرير اى يصير مفيدا لمعناه وموجبا لما تناوله قوله بخلاف
المحذوف والمضمر الاضمار ما ثبت لفظا كقوله وبلدة اى ورب بلدة وقوله
الله لافعلن بالجر والحذف بخلافه كقوله تعالى واختار موسى قومه اى من
قومه قوله قال شمس الائمة فخر الاسلام وقد يشكل على السامع الفصل
بين المقتضى والمحذوف على وجه الاختصار وهو ثابت لغة واية ذلك
ان ما اقتضى غيره ثبت عنده صحة الاقتضاء واذا كان محذوفا فقدر مذكورا

ذلك الشيء وهو المقتضى

انقطع

انقطع عن المذكور مثل قوله تعالى واسال القرية ان الاهل محذوف على
سبيل الاختصار لغة لعدم الشبهة الا يرى انه متى ذكر الاهل انتقلت
الاضافة عن القرية الى الاهل والمقتضى لتصحيح المقتضى لا لنقله ومثله قول
النبى عليه السلام رفع عن امتى الخطاء والنسيان لما استحال ظاهره كان
الحكم مضمرا محذوفا حتى اذا ظهر المضمر انتقل الفعل عن الظاهر وكذلك قوله
عليه السلام الاعمال بالنيات فلم يسقط عموم هذا الحديث من قبيل
الاقتضاء لكن لان المحذوف من الاسماء المشتركة وما حذف اختصارا
وهو ثابت لغة كان عاما بلا خلاف لان الاختصار احد طريقى اللغة واما
الاقتضاء فامر شرعى ضرورى مثل تحليل الميتة بالضرورة فلا يزيد عليها
يعنى يشتبه على السامع الفرق بين المقتضى والشيء الذى حذف لاجل
الاختصار ولكنه ثابت لغة وعلامة الفرق بينهما ان الذى اقتضى غيره
وهو الذى نسميه مقتضيا يقرر عند التصريح بالمقتضى واذا كان الشيء
محذوفا فقدر مذكورا انقطع ما اضيف الى المذكور وتعلق به وانتقل عنه
الى المقدر كما فى قوله تعالى اخبارا واسال القرية لعدم الاشتباه اذ القرية غير مسئول
الا يرى انه متى صرح بالاهل انتقلت اضافة السؤال عن القرية الى الاهل فكان
محذوفا لا مقتضى لان المقتضى لتصحيح المقتضى لا لنقل المقتضى عن المذكور
الى المحذوف ومن نظايره قوله عليه السلام رفع عن امتى الخطاء والنسيان لانه
استحال العمل بظاهره لانه يقتضى دفعهما عن هذه الامة بالكلية لكون الامة
عبارة عن جميع من امن بالنبى عليه السلام الى يوم القيمة وكون الالف واللام
فى الخطاء والنسيان للماهية او للاستغراق اذ لا عهد بالاجماع وهما واقعان
فى الامة فيكون العمل بظاهره غير ممكن لاقتضائه الكذب فى كلام الشارع
فلا بد من تقدير شيء يمكن اضافة الرفع اليه تصحيحا لكلامه وهو الحكم لانه
مما يقتضيه هذا الكلام لان تصرف الشارع فى الاحكام ولما ثبت ان الحكم
مقدر كان من المحذوف لا من المقتضى لتغير ظاهر الكلام عند تصريحه وهو
انتقال الرفع عن ظاهر الخطاء واخته اليه وجمع بين المحذوف والمضمر فى قوله
كان الحكم مضمرا محذوفا مع ما ذكرنا من الفرق بينهما لان بعض الاصوليين
سموا هذا النوع مضمرا وقد سماه ههنا محذوفا وجعله فيما سبق من

يعنى ان المحذوف انما يجعل باكان فى الباقى دليل عليه ولم يكن ملتبسا ومهنا الالتباس فجاز الحذف

قوله عليه السلام بعث لبيان الشرايع لا لبيان الحقايق

باب الاضمار فجمع بينهما ههنا اشارة الى ان المراد ذلك النوع لا غيره والى انه
لافرق بينهما فيما نحن بصدده وقوله وكذلك يعنى مثل قوله تعالى واسأل
القرية قوله عليه السلام الاعمال بالنيات فى ان المقدر فيه من قبيل المحذوف
لا من قبيل المقتضى لان العمل بظاهره غير ممكن لانه يقتضى ان لا يوجد عمل
بلا نية لدخول اللام المستغرق وقد تحقق كثير من العمل بلا نية فلابد
من ادراج شئ لئلا يلزم الكذب على الشارع وهو الحكم او الاعتبار وعلى ذلك
التقدير يتغير الكلام لان الحكم ح يصير مبتداء ويرتفع ويجر لفظ الاعمال
الذى كان مرفوعا ومحكوما عليه فكان من قبيل المحذوف ولما كان عنده
من قبيله لزم عليه ان يقول بعموم المقدر وهو الحكم فى الحديثين كما قال
الشافعى لانه ثابت لغة ولم يقل به واتفق مشايخنا على عدم جواز عمومه
فعلم انه من باب الاقتضاء اذ لا مانع لعمومه غيره فاجاب عن ذلك بان سقوط
عمومه ليس من قبيل الاقتضاء بل من قبيل الاشتراك فان المشترك لا يقبل
العموم عنده فلا يلزم من عدم جواز عمومه كونه من باب الاقتضاء وقوله
وماحذف اختصارا يعنى ماحذف لاجل الاختصار العموم لان الاختصار احد
طريقى اللغة فكان المختصر ثابتا لغفظا والعموم من اوصاف اللفظ وقوله
فلا يزيد عليها اى على الضرورة وانها تندفع بالخاص فلا يصار الى العموم
بلا ضرورة لانه اثبات الشئ بلا دليل هذا تحقيق كلام الامام فخر
الاسلام فى هذا المقام قال صاحب البيان اختار ههنا هذه الطريقة وفى
التقويم طريقة المتقدمين كما اختاره القاضى ابو زيد قوله وانما حذف فخر
الاسلام يعنى فى اصوله والا فقد ذكره فى بعض تصانيفه لانه اراد
بالصحة الصحة الشرعية لان الصحة فى الاصول وكذا فى الفقه اذا اطلقت
يراد بها الصحة الشرعية كما فى سائر ابواب الفقه قال فى التقرير هذا صحيح
لان الحكم الشرعى هو المستنبط الذى نحن بصدده ولكنه وارد على القاضى
ابى زيد حيث لم يقيد بهذا القيد ولا يخلو من ان يكون مراده الصحة الشرعية
او مطلقها فان كان الاول خرج المحذوف وهو مقتضى عنده وان كان
الثانى فاطلاق الصحة المطلقة على الصحة الشرعية وغيرها اما ان
يكون بالاشتراك او المجاز والاول مختل فتعين الثانى وح يلزم الجمع بين

نفس لزم

الحقيقة

الحقيقة والمجاز وهو غير جاير عنده قوله فقيل فى توجيهها القائل صاحب
البيان قوله اقول لا يخفى اقول لا يخفى على المتأمل الخبير انه لا غبار فى هذا التغيير
وليت شعرى كيف خفى على المص فى هذا الباب فعدل عن منهج الصواب قوله
لا علامة كما جعله فخر الاسلام قوله وان يصلح تابعا للمذكور وقال فخر الاسلام
ويصلح لما اريد به اى المذكور لما اريد به من المعنى وبالجملة علامة المقتضى ان يصير
مفيدا لمعناه وموجبا لما تناوله ولا يتغير ظاهر الكلام عن حاله عند ظهوره
ولا يتغير معناه ايضا وبالمجموع يقع الفرق بين المقتضى والمحذوف قوله فان
الشئ قد يستتبع مثله واعلم ان المقتضى اذا كان ثبوته بطريق التبعية لزم
ان يكون صالحا لتبعية المقتضى فاذا قال لعبده اعتق هذا العبد عن كفارة
يمينك لا يصح ولا يثبت عتق المامور بهذا الامر الاقتضاء لصحته كما يثبت
البيع اقتضاء لصحة قوله اعتق عبدك عنى بالف لان اهلية الاعتاق
اصل لساير التصرفات فلا يصح تبعا لبعض فروعها وكذا لا يجوز ان يكون
الكفار مخاطبين بالشرايع عندنا بان يجعل الايمان ثابتا اقتضاء تصحيحا
للخطاب بالشرايع لان الايمان اصل العبادات وراسها فلا يصح تبعا لما دونه
ولزم ان يكون ثابتا بشروط المقتضى لا بشروط نفسه اظهارا للتبعية ولو
اعتبر شرايط نفسه لصار مقصودا بنفسه فلزم اعتبار شرايط المتبوع
كالعبد يصير مقيما وان كان فى غير موضع الاقامة بنية الاقامة من المولى
قوله فان المقتضى مع حكمه حكم للنص اى حكمان للنص لان حكم المقتضى تابع له
وهو تابع للمقتضى فيكون المقتضى مضافا اليه بنفسه وحكمه بواسطة ولا
يلزم منه ان المقتضى اصل وتوقفه وافتقاره يقتضى ان يكون تبعا للمقتضى
والشئ الواحد لا يكون اصلا وتبعا لان كون المقتضى اصلا يوجب ان لا
يثبت فى ضمن المقتضى والمقتضى يثبت ضمنا له فصار تبعا له ولا يلزم
من توقفه عليه تبعيته كالصلوة توقفت على الوضوء وهى اصل له فصار
الثابت به يعنى بالمقتضى بمنزلة الثابت بنفس النظم اى بصيغته دون معناه
المستنبط حتى لا يعارضه القياس بالاتفاق والثابت بالمقتضى يعدل
الثابت بالنص الا عند المعارضة فان الثابت بالنص واشارته او دلالته
اقوى من الثابت به لانه ثابت بالنظم او بالمعنى اللغوى فكان ثابتا من كل

وجه والمقتضى ثبت تصحيح الكلام شرعًا فكان ثابتًا من وجه دون وجه فيكون
الاول اقوى قال صاحب البيان وما وجد لمعارضة المقتضى مع الاقسام
المتقدمة نظير وتكلف بعضهم فى ايراد المثال فقال لو باع عبدًا من اخر
بالغبن ثم قال البايع للمشترى قبل نقد الثمن اعتق عبدك عنى هذا بالف فاعتقه
لايجوز البيع لان دلالة النص الذى ورد فى حق زيد بن ارقم بفساد شراء ما
باع باقل مما باع قبل نقد الثمن توجب ان لايجوز والاقتضاء يدل على الجواز
فيرجح الدلالة وهو ضعيف جدًا لان من شرط المعارضة التساوى بينهما
ولا تساوى ههنا لان المقتضى مع مقتضاه كلام الامر والدلالة ثابتة
بالسنة فانى يتعارضان ولان عدم الجواز فيما ذكر ليس لترجيح الدلالة على
المقتضى فانهما لو صرحا بالبيع لايجوز ايضًا لان موجب ذلك النص عدم
الجواز من غير معارضة نص اخر فلا يكون هذا نظير معارضتهما قوله فصل
اعلم ان الاستدلال بالنص على وجهين صحيح وفاسد فالصحيح ما ذكرنا من
طرق الاستدلال ولما فرغ عن الاستدلالات الصحيحة اراد ان يبين فساد
وجوه استدل بها بعض العلماء وهم الشافعية والاشعرية وبعض الحنابلة
كذا نقل عنه وهى فاسدة عندنا قوله منها مفهوم المخالفة اعلم ان عامة
اصحاب الشافعى قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق
ما دل عليه اللفظ فى محل النطق وجعلوا ما سميناه عبارة واشارة و
اقتضاء من هذا القبيل وقالوا دلالة المفهوم ما دل عليه اللفظ لا فى
محل النطق ثم قسموا المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت
موافقًا فى الحكم للمنطوق ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب ايضًا وهو
الذى سميناه دلالة النص والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت
عنه مخالفًا للمذكور فى الحكم اثباتًا ونفيًا ويسمونه دليل الخطاب وهو
المعتبر عندنا بتخصيص الشىء بالذكر وقد ذكر للمفهوم المخالفة شروط
منها ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه بالحكم او مساواته فى الحكم والا استلزام
ثبوت الحكم فى المسكوت عنه وكان مفهوم موافقة لا مفهوم مخالفة وفيه
اشارة الى انه لا يشترط فى مفهوم الموافقة الاولوية بل يكفى المساواة وان
كان المفهوم من اصول ابن الحاجب اشتراط الاولوية ثم ان صورة المساواة

ضرورة صح

يجرى فيها القياس ايضًا كما يفهم من كلام صاحب التنقيح ومما ذكره العلامة من انه
يكون مفهوم موافقة على تقدير الاولوية واما على تقدير المساواة فلا مفهوم
موافقة ولا مخالفة فليس مما يعتد به ومنها ان لا يكون المنطوق قد خرج مخرج
الاغلب المعتاد مثل وربائبكم اللاتى فى حجوركم فان الغالب كون الربائب فى
الحجور ومن شانهن ذلك فقيد به لذلك لا لان حكم اللاتى ليس فى الحجور بخلافه
ومثله قوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به
وذلك ان الخلع انما يكون عند خوف ان لا يقوم كل من الزوجين بما امر الله تعالى
به فلا يفهم منه ان عند عدم الخوف لا يجوز الخلع ومنها ان لا يكون المنطوق
لسؤال سائل عن المذكور ولا لحادثة خاصة بالمذكور مثل ان يسئل هل فى الغنم
السائمة زكوة فيقول فى الغنم السائمة زكوة او يكون الغرض بيان ذلك لمن له
السائمة دون المعلوفة ومنها ان لا يكون لجهالة المخاطب بان يكون الحكم فى
المسكوت عنه معلومًا له وفى المذكور مجهولًا فيحتاج الى البيان كان لا يعلم وجوب
زكوة السائمة ويعلم وجوب زكوة المعلوفة فيقول الرسول عليه السلام
فى الغنم السائمة زكوة وظاهر كلام المحقق فى شرح اصول ابن الحاجب يشعر
باعتبار الجهالة فى المتكلم اذ لا اختصاص للمفهوم الشارع حتى يمتنع ذلك فيه
الا ان جمهور الشراح ذهبوا الى اعتبار الجهالة فى جانب المخاطب فاختار المص
ذلك قوله وانما قلنا ان الاستدلال به فاسد فانه لو ثبت يعنى لو ثبت المفهوم
بدليل ولا دليل لانه اما عقلى ولا مدخل له فى مثله واما نقلى اما متواتر فكان
يجب ان لا يختلف فيه واما احاد وانه لا يفيد فى مثله لان المسئلة اصولية
ورد بمنع اشتراط التواتر وعدم افادة الاحاد فى مثله والا امتنع العمل باكثر
ادلة الاحكام لعدم التواتر فى مفرداتها وايضًا قد يقع ان العلماء فى الاعصار
والامصار كانوا يكتفون فى فهم معانى الالفاظ بالاحاد كنقلهم عن الاصمعى
والخليل وابى عبيدة وسيبويه قوله قيل فى وجه فساد الاستدلال قد يستدل
بانه لو ثبت فى الخبر واللازم باطل اما الملازمة فلان الذى به ثبت فى الامر وهو
الحذر عن عدم الفائدة قائم فى الخبر واما انتفاء اللازم فلانه لو قال فى الشام
الغنم السائمة لم يدل على عدم المعلوفة فيها وهو معلوم من اللغة والعرف
قطعًا ورد بمنع الملازمة بالفرق بين الخبر وغيره وحاصله ان فى الخبر فائدة

بكلام صح

اى ما ذهب اليه جمهور الشراح منه

لان المسئلة وسيلة الى العمل والظن كاف فيها منه

المفهوم لثبت صح

التخصيص بالوصف هى مخالفة المسكوت عنه للمذكور فى الحكم النفسى فانتفاؤه
عن المسكوت عنه يتعين مراداً قضاء بالاستقراء لكنه لا يستلزم انتفاء الحكم
الخارجى بخلاف الحكم الذى هو الخطاب فانه نسبة نفسية ليس لها متعلق هى
النسبة الخارجية فاذا انتفى فى المسكوت عنه ولم يتعلق به ثبت فيه عدم الحكم
الذى هو الايجاب والتحريم ونحوهما فالخبر كقولنا فى الشام الغنم السائمة وان
دل على ان المعلوفة لم يخبر عنها بالكون فى الشام لا يلزم منه ان لا يكون مضمون
الخبر الذى هو وجود المعلوفة فى الشام حاصلاً فى الخارج لجواز ان يحصل فى
الخارج ما لم يخبر به قط بخلاف حكم الشارع بان فى السائمة الزكوة فان معناه
ان خطاب الطلب لم يتعلق بالزكوة فى المعلوفة ولا يخفى انه اعتراف بما ذهب
اليه الخصم من ان الحكم على غير المذكور كالمعلوفة مثلاً معدوم مسكوت عنه
غير متعرض له لا بالنفى ولا بالاثبات لانه سلم ان غير المذكور كالمعلوفة فى
الخبر لم يحكم عليه ولم يخبر عنه وفى الانشاء انتفى عنه القول الذى هو وجبت
فعدم وجوبه بناء على عدم دليل وجوبه لا على دليل عدم وجوبه وهذا نفس
ما ادعاه الخصم قوله ولو ادعاه لبطل قوله بالمفهوم قد يبطل بانه لو ثبت (المفهوم) وهو عدم التعارض بين الدليلين
لما ثبت خلافه واللازم منتف اما الملازمة فلانه لو ثبت لثبت التعارض بين
دليل المفهوم ودليل خلافه وهو منتف بحكم الاصل واما انتفاء اللازم فلثبوت
خلافه فى مثل لا تاكلوا الربوا الاية فان قوله اضعافاً مضاعفة فى معنى الوصف
وقد تحقق التحريم عند انتفائه وردّ اولاً بمنع الملازمة فى اصل الدليل لجواز وثانيا
ان يكون المفهوم حقاً وثبت خلافه احياناً بناء على دليل قطعى لا يعارضه دليل
المفهوم لكونه ظنياً بمنع انتفاء اللازم لجواز ان يثبت التعارض لقيام دليل
عليه وان كان الاصل عدمه وربما يقال ان دليلنا على نفى المفهوم بان ثبوته
قد يفضى الى خلاف الاصل وهو التعارض بمعنى تقابل الدليلين فى الجملة لا
بمعنى تقابل الدليلين المتساويين فى القوة حتى يرد منع لزومه وكل ما يفضى
الى خلاف الاصل فهو مرجوح بالنسبة الى ما لا يفضى اليه كعدم ثبوت المفهوم
وكل مرجوح فهو منتف ما لم يقم دليل عليه صحيح فان عجز الخصم عن اقامة الدليل
على ثبوت المفهوم فقد سلم دليلنا عن المعارض وان اقام كان دليله معارضة
والمعارضة لا تقدح فى صحة الدليل نعم يمكن ابطال هذا الدليل بعد تسليم

ان

ان التعارض بالمعنى المذكور خلاف الاصل بان الافضاء الى خلاف الاصل فى
الجملة لا يقتضى الا المرجوحية فى الجملة وهى لا تقتضى الا الانتفاء فى الجملة وهو
لا ينافى ما يدعيه من الثبوت فى الجملة قوله وقال به ابو بكر الدقاق من اصحاب
الشافعى وابو حامد المروروذى وبعض الحنابلة والاشعرية متمسكين فى ذلك
بان الانصار فهموا عدم وجوب الاغتسال بالاكسال من قوله (عليه الصلوة والسلام) وهم كانوا اهل
اللسان وفصحاء العرب فلو لم يكن وذلك موجباً للنفى لما صح الاستدلال منهم
قلنا لا نسلم انهم فهموا ذلك من التخصيص بالاسم بل انما فهموا ذلك من اللام
الاستغراقية مع الاضافة الى الماء فان هذه الصيغة تفيد الحصر لكن لما
انعقد الاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس ايضا بقى الانحصار
فيما وراء ذلك مما يتعلق بالمنى وصار معناه وجوب جميع الاغتسالات التى
تتعلق بقضاء الشهوة منحصر فى المنى ولما اتجه ان يقال فعلى هذا ينبغى ان
لا يجب الغسل بالتقاء الختانين بلا ماء تدارك دفعه بان الغسل لا يجب (بدون)
الماء لكن الماء لا يجب ان يكون عياناً البتة بل قد يثبت عياناً ومشاهدة وقد
يثبت دلالة بالالتقاء اذ الانزال امر خفى فادير الحكم مع دليل الانزال وهو
التقاء الختانين كما ادير الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر قوله والنوع
الثانى مفهوم الصفة قال به الشافعى واحمد ومالك والاشعرى وكثير من
العلماء ونفاه ابو حنيفة واصحابه والغزالى والقاضى والمعتزلة وقال به
ابو عبد الله البصرى فى ثلث صور دون ما عداها احديها ان يكون ذكر (الوصف)
للبيان كما قال خذ من غنمهم صدقة ثم بينه بقوله الغنم السائمة فيها ذكوة
والثانية ان يكون للتعليم وتمهيد القاعدة كخبر التحالف وهو قوله ان تخالف
المتبايعان فى القدر او الصفة فليتحالفا وليترادا والثالثة ان يكون
ما عدا الصفة داخلاً فيما له الصفة مثل ان يقول احكم بشاهدين و(الشاهد)
الواحد داخل فيه فيدل على عدم الحكم به قوله ولى الواجد الى المطل
والواجد الغنى كذا نقل عنه قوله لان قولنا يعنى استدلوا بانا نعلم انه اذا السؤال
قيل الفقهاء الحنفية فضلاء ولا مقتضى للتخصيص مما تقدم من جواب (السائل)
وغيره نفرت الشافعية ولولا فهمهم نفى الفضل عن غيرهم لما نفروا
قلنا لا نسلم الملازمة بل النفرة اما للتصريح بغيرهم وتركهم على الاحتمال.

مفعول الفهم كما نقل عنه منهي

كما تنفر من التقديم في الذكر لاحتمال ان يكون للتفضيل وان جاز ان يكون لغيره
واما الفهم المعتقدين لافادته النفي عن الغير قصد ذلك النفي في الصورة المذكورة
فنفروا عن ان يذكر عبارة يتوهم منها بعض الناس نفي الفضل عنهم اولانه حصول
النفرة للشافعية عامة بل لمن اعتقد النفي غيرهم لتوهمهم ذلك هذا ثم انه
لو قيل قولنا الفقهاء الشافعية فضلاء يتنفر الحنفية لا يصح لان الحنفية
لم يقروا بالمفهوم حتى يتنفروا من هذا القول وبه تبين ضعف كلام المص
في هذا المقام والله الموفق للمرام قوله والنوع الثالث مفهوم الشرط يرد
على القائلين به قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا
فلو ثبت مفهوم الشرط لثبت جواز الاكراه عند عدم ارادة التحصن لانه
ادنى مراتب انتفاء التحريم والاكراه عليه غير جائز بحال من الاحوال اجماعاً
واجابوا اولاً بانه مما خرج مخرج الاغلب اذ الغالب ان الاكراه يكون عند ارادة
التحصن ولا مفهوم في مثله كما عرفت وثانيا بان المفهوم اقتضى ذلك و
قد انتفى لمعارض اقوى منه وهو الاجماع وقد يجاب بانه يدل على عدم الحرمة
عند عدم الارادة وانه ثابت اذ لا يمكن الاكراه حينئذ لانهن اذا لم يردن التحصن
لم يكرهن البغاء والاكراه انما هو الزام فعل مكروه واذا لم يمكن لم يتعلق به
الاباحة قوله لان عدمه يوجب عدم المشروط حاصل الاستدلال انه اذا
ثبت كونه شرطاً لزم من انتفائه انتفاء المشروط فان ذلك هو معنى الشرط
وحاصل الجواب ان ما علق به الحكم بكلمة ان ونحوها مما سمي شرطاً بحسب
اللغة لا يلزم ان يكون شرطاً بمعنى ما يلزم من انتفائه انتفاء الشيء لا
على وجه السببية فانه يكون في الغالب سبباً وانتفاء السبب لا يوجب
انتفاء المسبب قوله لانها اخر توضيحه ان قول القائل صوموا الى ان تغيب
الشمس معناه اخر وجوب الصوم غيبوبة الشمس فلو قدرنا ثبوت الوجوب
بعد ان غابت الشمس لم يكن الغيبوبة اخراً وهو خلاف المنطوق قوله وانما
النزاع في نفس الغاية كزمان غيبوبة الشمس ونفس المرافق هل يلزم انتفاء
الحكم فيه ولا معنى لمفهوم الغاية سوى انها لا تدخل في الحكم ينتفي الحكم
عند تحققها هذا ولكن عبارة الامدي وغيره ان مفهوم الغاية نفي الحكم
فيما بعد الغاية كذا قال العلامة التفتازاني في حواشي شرح المختصر قوله

عنه ـ ح

على ـ ح
التحريم لان شرط التكليف الامكان ولا يلزم من عدم التحريم ـ ح

بل ـ ح

ولعل

ولعل هذا يعني ما قال صاحب البديع هو المحمل لكلام التلويح قال المص في الدرر الصواب
ان يقال ان الاستدلال به مبني على ما قال صاحب المجمع في البديع ان الغاية عندنا
من قبيل الاشارة لا المفهوم او على ما قال صاحب التلويح في بحث المعارضة و
الترجيح ان مفهوم الغاية متفق عليه هذا ولا يخفى ان كلامه ههنا غير موافق
لكلامه ثمة حيث جعل الثاني مقابلاً للاول ثمة فان كان كلامه ههنا موافقاً
للصواب كان ما ذكره في حيز الصواب غير الصواب وبالجملة كلامه في الاضطراب
والله اعلم بالصواب قوله والنوع الخامس مفهوم الاستثناء مثل لا اله الا الله
فالمفهوم هو ان الله اله ونفي الالهية الغير منطوق نص عليه العلامة التفتازاني
في حاشية شرح المختصر وقيل المنطوق اثبات الالوهية لله تعالى والمفهوم
سلبها عن غيره قوله والنوع السادس مفهوم انما وهو نفي غير ما ذكر اخراً في
الكلام المصدر بانما لانه يدل على الحصر في الجزء الاخير من كلامه بمعنى الاثبات
فيه والنفي فيما يقابله وقد استدل على ذلك باستعمال الفصحاء والنقل عن ائمة
النحو والتفسير واما ان ذلك مفهوم لا منطوق فيدل عليه امارات مثل جواز
انما زيد قائم لا قاعد بخلاف ما زيد الا قائم لا قاعد ومثل ان صريح النفي والاستثناء
يستعمل عند اصرار المخاطب على الانكار بخلاف انما قوله الى انه ظاهر في الحصر
اختلف فيه فقيل لا يفيد الحصر فهو ان وما زيدت للتاكيد والزايد كالعدم
وكما ان قولنا زيد قائم لا يفيد الحصر لا منطوقاً ولا مفهوماً كذلك انما زيد
قائم اذ لا فرق بينهما وقيل يفيده بالمنطوق وكما ان انما الهكم الله يفيد الحصر
المنطوق كذلك يفيده لا اله لكم الا الله اذ لا فرق بينهما وكلاهما مردود بمنع عدم
الفرق بل ان زيداً قائم للاخبار بقيامه على وجه التاكيد وانما زيد قائم
للاخبار بانه قائم لا قاعد ومنع عدم الفرق بين انما الهكم الله وبين لا اله لكم الا
الله بل نفي الغير في الاول مفهوم وفي الثاني منطوق والحاصل ان قولنا انما
قائم زيد بمعنى زيد القايم لا بمعنى ما قام الا زيد وقيل يفيده بالمفهوم لانا
نفهم من انما الهكم الله الحصر ونشك في انها دلالة نطقية اولا والفهم متيقن
فجعله من قبيل المفهوم اولى واحتجوا في افادته للحصر بمثل قوله عليه السلام
انما الولاء لمن اعتق وقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات اذ تبادر منه
عدم صحة العمل بلا نية وعدم الولاء لغير المعتق وتقرير الجواب ان الحصر

اي مفهوم المخالفة الذي يدل عليه انما منهي

كمن باع العبد من نفسه منه

ينشاء من عموم الولاء والاعمال لانه لو قال الولاء لمن اعتق والاعمال بالنيات
افاد الحصر وان لم يذكر انما لانهما فى قوة الموجب الكلى وقد يستدل على عدم افادة
انما الحصر بمثل قوله عليه السلام انما الولاء لمن اعتق وانما الاعمال بالنيات
وتقريره انه لو افاد الحصر لما ثبت ولاء لغير المعتق ولما صح عمل بغير نية واللازم
بط لعموم الولاء للمعتق وغيره وعموم صحة العمل بالنية وغيرها ويعترض
عليه بان عموم الولاء وكذا عموم صحة العمل انما ثبت بغير هذا الحديث كالاجماع
والحديث يدل بحسب الظاهر على انه لا يستقيم الولاء لغير المعتق الا ان الظاهر
قد يعدل عنه بدليل قطعى **قوله** لانا نقول لا مجال له يعنى لا يمكن ذلك لان هذا
مثل قولنا ملكية الدار لزيد وهو وان امكن شركة زيد وغيره فى ملكية الدار
لكنه ظاهر فى استقلال زيد بالملكية بمثل ما ذكرنا فى الولاء فانه لو كان لغيره
ملكية وليست لزيد لم يصدق ان كل ملكيتها لزيد والحاصل ان الحكم ضرورى
وهذا المثال منبه عليه بحيث لا مجال للنزاع فيه **قوله** والنوع السابع مفهوم
العدد هذا مفهوم اللقب وربما يختص بمفهوم العدد اذا كان المذكور اسم عدد
نص عليه القاانى واعلم ان القائلين به تمسكوا بانه لو لم يوجب التخصيص
لم يظهر للتنصيص فائدة اذ لا فائدة له سواه ولا يجوز ان يكون شئ من
كلام صاحب الشرع غير مفيد قلنا لا نم ذلك لجواز ان يكون الفائدة تعظيم
المذكور واظهار شرفه على غيره كما فى قوله تعالى اربعة حرم فلا تظلموا فيهن
انفسكم او يكون المسمى اظهر من غيره واسبق الى اللسان كقوله عليه السلام
من اعتق شقصا له من العبد فان العبد اسبق الى اللسان من الامة او نقول
فائدة التخصيص ان يتامل المستنبطون فى علة النص فيثبتون الحكم بها
فى غير المنصوص لينالوا درجة المجتهدين وثوابهم وهذا لا يحصل اذا ورد
النص عاما متناولا للجنس لا يقال هذا لا يصلح ان يكون لان فيه رد الحكم
الى معرض الخطاء والاعراض عن النص المصون عن ذلك لانا نقول الاخطاء
فى الاجتهاد والثواب لازم له اما على قول من يقول كل مجتهد مصيب فظاهر
واما على قول المخطئة فلانهم قالوا كل مجتهد مصيب فى حق العمل بالاجتهاد
وعلى المذهبين الثواب لازم له على انه معارض بجواز ان التعبد بالقياس
اجماعا اذ الرسول كان قادرا على التنصيص على الاحكام كلها فان قيل التخصيص

فائدة التخصيص

غير

وهو البلخي منه

غير النص فلم لا يجوز ان يثبت به نفى الحكم عما عداه وايضا هذا منقوض بالتخصيص
بالعدد فانه يدل على نفى ما عداه عند بعض مشايخنا فانه كان يقول هذا اذا
لم يكن اسم العمل محصورا بعدد فان كان محصورا به يدل على نفى ما عداه لان فى
اثبات الحكم فى غيره ابطال العدد المنصوص وذا لا يجوز واستدل بقوله
عليه السلام فى خمس من الفواسق الحديث فانه يدل على نفى ما عداه اجيب
بان التنصيص لا يدل لان النص لم يتناوله ولا يلزم من التنصيص التخصيص
لما ذكرنا من فائدة التخصيص فلا يثبت النفى فيما عداه بلا دليل وما ذكره
بعض مشايخنا ان التنصيص بالعدد يوجب نفى الحكم فيما عداه ليس مبنى
على ان التنصيص يوجب التخصيص لما ذكرنا وذكر العدد لبيان ان الحكم ثابت
بالنص فى العدد المذكور فقط وقد قلنا ان الحكم فى غير المنصوص بعلة النص
لا بالنص فلا يوجب ذلك ابطال العدد المنصوص وعلى هذا اذا المشايخ
العتاق والعفو عن القصاص والنذر على قوله عليه السلام ثلاث جدهن
جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين لان العتاق والعفو نظير
الطلاق من حيث ان كلا منها من قبيل الاسقاطات والنذر كاليمين واعترض
بانكم قد قلتم بان التنصيص يدل على التخصيص فى قوله تعالى كلا انهم
عن ربهم يومئذ لمحجوبون حيث استدل الشافعى به على جواز الرؤية للمؤمنين
والجواب انا ما استدللنا بالتخصيص بل بكونهم محجوبين وهذا عقوبة لهم
فيجب ان يكون اهل الجنة على خلافهم والا لا يكون الحجب فى حق الكفار عقوبة
لاستواء الفريقين فى الحجب **قوله** والنوع الثامن مفهوم الحصر قال المحقق
فى شرح المختصر هو ان يقدم الوصف على الموصوف الخاص خبرا له والترتيب
الطبيعى خلافه فيفهم من العدول اليه قصد النفى عن غيره مثاله اذا لم يقل زيد
صديقى او زيد العالم بل قال صديقى زيد او العالم زيد والمراد بصديقى و
بالعالم هو الجنس باقيا على عمومه لعدم قرينة العهد اذ لو وجدت خرج
عن محل النزاع ولم يدل على نفى الصداقة والعلم عن غير زيد اتفاقا قال
العلامة التفتازانى فى حاشية يريد بالحصر ههنا بعض انواعه وهو ان يعرف
المبتداء بحيث يكون ظاهرا فى العموم سواء كان صفة او اسم جنس ويجعل
الخبر ما هو اخص منه بحسب المفهوم سواء كان علما او غير علم مثل العالم

فعلم ضمنا حال الحصر من العوصف الخاص لا من العاصف
لان مبنى كلام العلامة على ان الوصف الخاص مبتدأ
عليه ما هو المحقق لا خبر على ما ذهب اليه الامام الرازى
منه

زيد والرجل عمرو والكرم في العرب والائمة من قريش وصديقي خالد ولا خلاف
في ذلك بين علماء المعاني تمسكًا باستعمال الفصحاء ولا في عكسه ايضًا مثل
زيد العالم حتى قال صاحب المفتاح المنطلق زيد وزيد المنطلق كلاهما يفيد
حصر الانطلاق على زيد ووجه المناسبة انه لما كان ظاهرًا في الجنسية والعموم
على ما هو قانون الخطابيات افاد اتحاد الجنس مع زيد بحسب الوجود ولا معنى
للحصر سوى هذا واما المنطقيون فيأخذون بالاقل المتيقن فيجعلونه في
قوة الجزئية اى بعض المنطلق زيد على ما هو قانون الاستدلال قوله وان
اختاره بعض اختلف في انه هل يفيد الحصر فقيل لا يفيده اصلًا وقيل يفيده ثم
اختلف فقيل يفيد بالمنطوق وقيل بالمفهوم لا بالمنطوق قال العلامة التفتازاني
كون هذا الحصر مفهومًا لا منطوقًا مما لا ينبغي ان يقع فيه خلاف للقطع بانه
لا نطق بالنفي اصلًا ثم المانع لافادة الحصر يقول انه لو كان قولنا العالم زيد
يفيد الحصر لكان العكس وهو قولنا زيد العالم يفيد الحصر وانهم لا يقولون به
بيانه ان دليلهم في العالم زيد ان العالم لا يصلح للجنس وهو الحقيقة الكلية
لان الاخبار عنها بانها زيد الجزئي كاذب ولا المعهود معين لعدم القرينة
الصارفة الى العهد فرضًا فكان لما يصدق عليه الجنس مطلقًا فيفيد ان
كل ما صدق عليه العالم زيد وهو معنى الحصر وهذا الدليل آت بعينه
في قولنا زيد العالم والاشتراك في الدليل يوجب الاشتراك في الحكم وايضا
لو كان العالم زيد للحصر وزيد العالم ليس للحصر لكان التقديم مغيرًا لمفهوم
الكلمة واللازم بط اما الملازمة فلانه لو اتحد مفهوم العالم مقدمًا ومؤخرًا
وكلا التركيبين يفيد بين زيد والعالم الاتحاد بهو هو وكون ذات احدهما
هو ذات الاخر لزم اما شمول الحصر ان افاد العموم او شمول عدمه ان لم
يفد وهو خلاف المفروض واما بطلان اللازم فظاهر لانه انما يتغير
بالتقديم والتأخير الهيئة التركيبية دون المفردات وقد يقال على الدليلين
انه في صورة التقديم الوصف مبتداء محكوم عليه فيراد به الذات الموصوفة
بالوصف العنواني وفي صورة التأخير هو الخبر محكوم به فيراد به مفهوم
ذات ما موصوفة بذلك الوصف وهذا عارض للذات المخصوصة وبهذا
القدر يندفع الدليل الاول لان اتحاد زيد بحسب الوجود مع الذات الموصوفة

لان التقديم ان صورة تقديم العالم يفيد
الحصر وفي التأخير فلا شمول وجود الحصر
ولا شمول عدمه
منه

يفيد

يفيد الحصر بخلاف اتحاده مع عارض له فانه لا يمنع اشتراك المعروضات
فيه واتحاد كل منهما بحصته منه والحق ان ما ذكر انما هو في الوصف النكرة مثل
زيد عالم دون زيد العالم فان معناه الذات الموصوفة فردًا او جنسًا كما في العالم
زيد فيكون عدم الفرق ضروريًا ويندفع المنع والسند جميعًا واما اندفاع
الدليل الثاني فلانه ان اريد بتغيير المفهوم مجرد القصد الى الذات الموصوفة
عند التقديم والى العارض الذي هو ذات موصوفة عند التأخير فلا نم بطلانه
كيف وهو لازم عند انعكاس القضية ضرورة ان المراد بالموضوع الذات
وبالمحمول المفهوم وان اريد تغيير غير هذا فلا نم لزومه ولا يخفى ان هذا استفسار
ومنع بعد البيان اذ قد بين ان المراد بالتغير هو العموم وعدمه وانه لازم
للقول بالحصر عند التقديم دون التأخير والقائل بالحصر يقول لو لم يفد
الحصر لادى الى الاخبار عن العام بالخاص وانه باطل اما الملازمة فلانا
اذا قلنا في مقام المدح العالم زيد فظاهر انه لا قرينة للعهد وليس للجنس
اى الحقيقة الكلية لامتناع الاخبار عنها بزيد الجزئي بل لما صدق عليه العالم
فلو فرض غير زيد وهو بكر مثلا يصدق عليه العالم لكان العالم اعم من زيد
وبكر وقد اخبرت عنه بزيد واما بطلان اللازم فلان الخبر الثابت للعالم
ثابت لجزئياته فيلزم ثبوت زيد لبكر وهذا مغالطة لان اللازم من صدق
العالم على زيد وبكر هو ان يكون اعم منهما بحسب الصدق والعالم الذي يلزم
من ثبوت الخبر له ثبوته لجزئياته وهو العام بمعنى الاستغراق على ما هو
موضوع الايجاب الكلي الا يرى ان الضاحك ثابت للحيوان ولا يثبت للفرس
ولهذا قال بطل جعله للجنس ولما صدق عليه مع بقائه على العموم اى الشمول
والاستغراق ولم يرد العموم بحسب الصدق قوله قلنا اللازم من الدليل يعني
ان ما ذكرتم صحيح ونحن نقول به لكن لا يثبت مطلوبكم بل ينافيه لانه لم يحصل
العالم في زيد بما قررتم بل كون زيد كاملًا او منتهيًا في العلم ويكون حاصله ان
اللام للمبالغة في العلم لا لحصر العلم فيه وهو مناف لما زعمتم وهو الذي نص عليه
سيبويه في زيد الرجل وقد يجاب ايضا بانه يلزم في زيد العالم مثل ذلك
فيقال يلزم الاخبار بالعام عن الخاص وتبين الملازمة وانتفاء اللازم
بمثل ما مر يعني ان العالم في زيد العالم ليس للعهد لعدم القرينة ولا للجنس

في حواشي شرح مختصر اصول ابن الحاجب منهى

اى الحقيقة الكلية لامتناع حملها على زيد بل لما صدق عليه فلو صدق على غير
زيد ايضا لكان اعم منه ويمتنع حمل العام مع بقاء العموم على شئ من الجزئيات
فيكون للكامل والمنتهى في العلم ويتحد مع زيد في الوجود وهو معنى الحصر
قال العلامة التفتازانى لا يخفى ان اكثر المقدمات مزخوف وان بيان انتفاء اللازم
بمثل ما مر موجبتان في الشكل الثانى لان العام ههنا محمول قوله يعنى ان يدل
قال في البيان يعنى لو دخل واو بين جملتين تامتين تشاركان في الحكم قوله حتى
قال بعض اصحابنا يعنى قالوا لا يجب الزكوة على الصبى لانه تعالى قرن وجوب الزكوة
بوجوب الصلوة في قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فكان سقوط الصلوة
عنه يوجب سقوط الزكوة تحقيقا للاشتراك قوله لكنها في حق التعليق قاصرة
اى ناقصة لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه تعليق بالشرط لا التنجيز ولم يذكره
شرطا على حدة فصار ناقصا من حيث المعنى والغرض قد عطفه على المعلق
بالشرط فيثبت الشركة للافتقار يؤيده قولك ان دخلت الدار فانت طالق وعزة
طالق لم يتعلق طلاق عزة بالشرط بل يتنجز لانه لو كان غرضه التعليق لاقتصر على
قوله وعزة لان خبر الاول يصلح خبرا له فيثبت الشركة وحيث لم يقتصر علم ان
مراده التنجيز بخلاف مسئلتنا لان خبر الاول لا يصلح خبرا للثانى فان قيل ثبت
في قوانين علم المعانى ان رعاية التناسب شرط في عطف الجمل حتى لو قال زيد منطلق
ودرجات الجمل ثلاثون وكم الخليفة في غاية الطول وكان جالينوس طبيبا
ماهرا والختم في التراويح سنة عد مسخرة فدل ان القران في النظم يوجب
القران في الحكم قلنا لا ننكر ان التناسب من محسنات الكلام بل ننكر ثبوت
الحكم به فانه يحتمل وبالمحتمل لا يثبت الحكم فهذا كالمفهوم فانا لا ننكر انه من
محتملات الكلام ولكنه لا يصلح حجة مع ان التناسب لا يوجب الاشتراك في
الحكم لجواز ان يكون التناسب بوجه اخر قوله يؤيد ما ذكرنا قول شمس الائمة
قال فيما نقل عنه ثم قال ويفرق بينهما ان واو النظم يدخل بين جملتين كل واحد
منهما تام بنفسه مستغن عن خبر اخر كقولك جاءنى زيد وتكلم بكر فذكر الواو
وبينهما لحسن النظم لا للعطف واما واو العطف فانه يدخل بين الجملتين احديهما
ناقصة والاخرى تامة بان لا يكون خبر الناقص مذكورا فلا يكون مفيدا
بنفسه ولا بد من جعل الخبر المذكور الاول خبرا حتى يفيد كقولك جاءنى

عزة اسم امرأة كذا نقل عنه منهى

العنق م

زيد

زيد وعمرو قوله ومنها تخصيص العام بسببه تحرير الكلام في هذا المقام انه اذا
ورد اللفظ العام على سبب خاص يجرى على عمومه عند عامة العلماء سواء كان
السبب سؤال سائل او وقوع حادثة ومعنى الورود على سبب صدوره عند
من دعا الى ذكره ومعنى الاختصاص بالسبب اقتصاره عليه وعدم تعديته
عنه وقال مالك والشافعى يختص بسببه وذهب بعض اصحاب الشافعى وابو
الفرج من اصحاب الحديث الى ان السبب ان كان سؤال سائل يختص به وان كان
وقوع حادثة لا يختص به حجة العامة ان الاعتبار للفظ في كلام الشارع
لان التمسك به دون السبب واللفظ يقتضى العموم باطلاقه فيجب اجراؤه
على عمومه اذا لم يمنع عنه مانع والسبب لا يصلح مانعا لانه لا ينافى عمومه
والمانع هو المنافى ولانه لو كان مانعا لكان تصريح الشارع باجرائه على العموم
اثبات العموم مع انتفاء العموم وهو باطل الدليل المخصص وهو خلاف
الاصل يؤيد ما ذكرنا اجماع الصحابة والتابعين على اجراء النصوص العامة
الواردة المقيدة باسباب على عمومها فان اية الظهار نزلت في خولة امرأة
اوس بن الصامت واية اللعان نزلت في هلال بن امية حين قذف امرأته
او في عويمر العجلانى واية القذف نزلت في قذفة عائشة رضى الله عنها واية
السرقة في سرقة رداء صفوان او في سرقة المجن وقوله عليه السلام ايما اهاب
دبغ الحديث في شاة ميمونة ولم يخصوا هذه العمومات بهذه الاسباب فعرفنا
ان العام لا يختص بسبب الورود واحتج من قال به مطلقا بان السبب لما
كان هو الذى اثار الحكم لانه لم يكن موجودا قبله تعلق به المعلول بالعلة
فيختص به وبانه لو كان عاما لجاز تخصيصه اى السبب بالاجتهاد كما
يجوز تخصيص غيره به لان نسبة العام الى جميع الصور الداخلة تحته على
السوية وبانه لو كان عاما لم يكن في نقل السبب فائدة اذ لا فائدة في نقله
سواه وقد اتفقوا على نقله وبان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسؤال
وانما يكون مطابقا بالمساواة واذا اجرى على عمومه لم يبق مطابقا بل يصير
ابتداء كلام واحتج من فرق بين وروده بناء على سؤال سائل وبين وروده
بناء على وقوع حادثة بان الشارع اذا ابتداء بيان حكم في حادثة قبل السؤال
فالظاهر انه اراد مقتضى اللفظ اذ لا مانع عنه واذا سئل عنه فالظاهر

او الباطل ح

تعلق م

انه لم يورد الكلام ابتداء وانما اورد ليكون جوابا عن السؤال وكونه جوابا عنه يقتضي قصره عليه والجواب عن قولهم السبب مثير للحكم وصار كالمعلول مع العلة انه ليس الكلام في مثل هذا السبب حتى لو كان السبب المنقول هو المؤثر كان متعلقا به ايضا وعن قولهم لو كان عاما لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد انه انما لا يجوز لانه داخل في العموم قطعا انما الكلام في انه بيان له ولغيره ام بيان له خاصة فانه لا يجوز ان يسأل عن شئ فيجيب عن غيره ولكن يجيب عنه وعن غيره وعن قولهم لو كان عاما لم يكن في نقل السبب فائدة ان فائدته معرفة اسباب نزول الايات والسير والقصص واتساع علم الشريعة وعن قولهم ان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسؤال ان اريد باشتراط المطابقة ان يكون مساويا للسؤال فممنوع عادة وشريعة اما عادة فلان المجيب قد يزيد على قدر الجواب واما شريعة فلانه تعالى لما سأل موسى عليه السلام عما في يمينه بقوله تعالى وما تلك بيمينك زاد موسى على قدر الجواب فقال هي عصاي اتوكا الاية ولان النبي عليه السلام لما سئل عن التوضي بماء البحر قال هو الطهور ماؤه والحل ميتته فاجاب وزاد وان اريد باشتراطها الكشف عن السؤال وبيان حكمه فلا نسلم عدم المطابقة لانه طابق وزاد لا يقال الاولى ترك الزيادة في الجواب رعاية للتناسب بينهما لانا نقول ان افادة الاحكام الشرعية اولى من رعاية الاحكام اللفظية • هذا تقرير الكلام • في هذا المقام • وقد حققناه فيما سبق بما لا مزيد عليه • فارجع اليه **قوله** ومنها تخصيصه بغرض المتكلم حكى عن بعض الشافعية تخصيص العام بغرض المتكلم ويجعل ذلك كالمذكور حتى قالوا الكلام المذكور للمدح او الذم كقوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم وكقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة لا عموم له وابطلوا التعلق به في وجوب الزكوة في الحلي وقالوا القصد بذلك الحاق الذم بمن يكنز الذهب والفضة وليس القصد به العموم وعندنا هذا فاسد لان اللفظ دال على العموم وليست الدلالة على المدح والذم مانعة عن الدلالة على العموم لانه لا منافاة بينهما فتعم كغيره **قوله** ومنها حمل المطلق على المقيد اعلم ان ورود المطلق مع المقيد على وجوه اما ان وردا في سبب حكم او شرطه او في حكم

يجوزان

واحد

واحد في حادثة واحدة اثباتا او نفيا او في حكمين في حادثة واحدة او في حكمين في حادثتين او في حكم واحد في حادثتين فهذه ستة اقسام واتفق الاصوليون على انه لا حمل في القسم الثالث والرابع والخامس لعدم المنافاة في الجمع بينهما وذكر بعض اصحاب الشافعي الحمل في القسم الرابع واتفق اصحابنا واصحاب الشافعي على وجوب الحمل في القسم الثاني واختلفوا في القسم الاول والاخير فعند بعض اصحابنا وجميع اصحاب الشافعي يحمل في القسم الاول من غير حاجة الى قياس وعند عامة اصحابنا لا حمل فيه واتفق اصحابنا في القسم الاخير على عدم الحمل وعند اصحاب الشافعي يجب الحمل لكنهم اختلفوا فقال بعضهم يجب الحمل بموجب اللغة من غير نظر الى قياس ودليل وجعلوه من باب المحذوف الذي يسبق الى الفهم معناه كقوله تعالى والذاكرين الله كثيرا والذاكرات وقال اهل التحقيق منهم يحمل بقياس وهو الصحيح عندهم هذا استيفاء البحث في هذا المقام ولقد فصلنا الكلام فيما سبق **قوله** لان القيد لكونه وصفا زائدا الخ هذا دليل من يحمل المطلق على المقيد ان اقتضى القياس واستدل من يحمل مطلقا بان المطلق ساكت عن ذكر القيد لانه متعرض للصفات والمقيد ناطق به فكان اولى لان السكوت عدم قلنا لا يصار الى الترجيح الا عند التعارض والتعارض بينهما لا يكون الا اذا اتحد السبب والحكم فلا يلزم الحمل فيما لا تعارض فيه **قوله** قلنا حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد لوجوه ثلثة كما ذكرها صاحب التلويح ثم قال للخصم ان يقول المعدى هو وجوب القيد لا اجزاء المقيد حتى يرد عليه انه ثابت بالنص المطلق ولا نسلم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد حتى يكون ابطالا لحكم شرعي ثابت بالنص المطلق بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن المقيد او غيره ويرد عليه ان المراد بوجوب المطلق ليس الا اجزائه مطلقا سواء كان بذلك القيد اولا ولا شبهة انه يدل على عدم وجوب القيد فمنع دلالة النص المطلق على ذلك العدم مكابرة وهذا معنى قوله ما فيه من الخروج عن قانون المناظرة **قوله** ان المطلق قال المحقق في شرح المختصر وحد المطلق بانه ما دل على شايع في جنسه ومعنى ذلك كونه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعيين قال العلامة التفتازاني في حواشيه

قوله ومعنى ذلك اى شيوع المدلول فى جنسه كون المدلول حصة محتملة اى ممكنة الصدق على حصص كثيرة من الحصص المندرجة تحت مفهوم كلى لذلك اللفظ ثم قال وانما فسر الشايع بالحصة نفيا لما يتوهم من ظاهر عبارة القوم ان المطلق مايراد به الحقيقة من حيث هى هى وذلك لان الاحكام انما تتعلق بالافراد دون المفهومات قوله ومن المباحث المشتركة البيان الظاهر ايراد بيان البيان بعد بيان الركن الثانى كما جعل فخر الاسلام وصاحب التنقيح وغيرهما قوله بالنظر الى هذه الاطلاقات الثلثة اختلف تفسير العلماء له فقال ابوبكر الصيرفى بالنظر الى الاول هو الاخراج من حيز الاشكال الى حيز التجلى والوضوح واورد عليه ثلثة اشكالات احدها ان البيان ابتداء من غير تقرر اشكال بيان وليس ثمة اخراج من حيز الاشكال وثانيها ان لفظ الحيز فى الموضعين مجاز اذ الحيز للجواهر حقيقة لا للاعراض والتجوز فى التعريف غير جائز وثالثها ان الوضوح هو التجلى بعينه فيكون مكررا وهذه الاشكالات مناقشات واهية لان الاخراج من حيز الاشكال لا يقتضى الا مجرد تجويز كون اللفظ مشكلا سواء وقع الاشكال اولا ثم رفع اولم يقع اصلا مع جوازه وذلك كما يقال للحفار ضيق فم الركية تنزل مجرد تجويز كون فمها واسعة منزلة الواقع ثم امر بتغيير فمها من السعة المتوهمة الى الضيق كذا قال صاحب المفتاح والمجاز اذا اشتهر يجوز استعماله فى الحدود كما يجوز استعماله فيها مع القرينة ويجوز ايراد المترادفين فى الحد لمزيد التوضيح وقال القاضى والاكثرون من اصحاب الشافعى والمعتزلة نظرا الى الثانى انه هو الدليل وقال ابو عبدالله البصرى نظرا الى الثالث هو العلم عن الدليل والمبين نقيض المجمل فهو المتضح الدلالة وكما ينقسم المجمل الى المفرد والمركب فكذلك مقابله المبين قد يكون فى مفرد وقد يكون فى فعل وقد يكون فيما سبق له اجمال وهو ظاهر وقد يكون ولم يسبق له اجمال كمن يقول ابتداء الله بكل شئ عليم كذا فى شرح المختصر قوله والاول اكثر اصحابنا يعنى اختاروا الاول واليه ذهب صاحب التنقيح وحصره فى بيان الضرورة وبيان التبديل وبيان التغيير وبيان التفسير وبيان التقرير وذكر فيه وجه ضبط حيث قال وهو اما بالمنطوق او غيره الثانى بيان ضرورة والاول اما ان يكون بيانا

لمعنى

لمعنى الكلام او اللازم له الثانى بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير او معه الثانى بيان تغيير كالاستثناء والاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما لكن الثانى اكده بما قطع الاحتمال او مجهولا الثانى بيان تفسير والاول بيان تقرير قوله والتعليق بيان تبديل متابعا للقاضى الامام ابى زيد وقد جعله صاحب التنقيح بيان تغيير ولم يجعل شمس الائمة النسخ من اقسام البيان لانه رفع للحكم لا اظهار لحكم الحادثة وفخر الاسلام ومن تبعه اعتبروا كونه اظهارا لانتهاء مدة الحكم الشرعى يعنى جعلوا التعليق والاستثناء بيان تغيير والنسخ بيان تبديل نظرا الى ان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم فيجوز ان يجعل من اقسام البيان قوله وهو اظهار المراد يعنى للمخاطب وقيل ظهور المراد للمخاطب قال القاانى والاول اصح قوله بخلاف الفعل فانه مختلف فيه فذهب الفقهاء واكثر المتكلمين الى ان البيان يحصل بالفعل من رسول الله عليه السلام كما يحصل بالقول وقال بعض المتكلمين لا يكون البيان الا بالقول بناء على اصلهم ان بيان المجمل لا يكون الا متصلا والفعل لا يكون متصلا ولنا ان النبى عليه السلام بين الصلوة والحج بالفعل حيث قال صلوا كما رايتمونى اصلى وخذوا عنى مناسككم ولامامة جبرئيل عليه السلام ولان البيان اظهار المراد وقد يكون الفعل ادل من القول على المراد والحاصل انه لا يجوز فى الفعل اصلا فهو باطل فانه عليه السلام بين الصلوة والحج بفعله وايضا ربما كان الفعل ادل على المراد من القول وان اريد افتقاره الى قوله هذا الفعل بيان لهذا المجمل فمسلم ولكن المبين هذا الفعل والقول لتعليق الفعل بالمجمل قوله ادل من القول على المراد قد يعترض بان الفعل لا يحصل به معرفة الفرض من غيره فكان القول ادل على ما يحصل به الامتثال والخروج عن عهدة التكليف قوله لان دلالة الفعل عقلية لا يجرى فيها التخلف فيه اشارة الى ان الدلالة العقلية اولى من الدلالة اللفظية والمفهوم من كلام صاحب الكشاف العكس وقد يوفق بينهما بان صاحب الكشاف نظر الى الدلالة التى هى الفهم والمص نظر الى التخلف فلا منافاة بين الكلامين قيل دلالة الفعل قد يتخلف عنها مدلولها كالصفرة مثلا اذ قد يفهم منه الوجل مع ان صاحبها ليس وجلا بل مريض اقول لا نم التخلف لان المرض ايضا مدلولها فتكون مشتركة كاشتراك اللفظ بين المعنيين وانما يلزم التخلف لو لم يتحقق شئ

كالاستثناء والشرط والصفة والغاية

ان اريد انه

من مدلولاتها قوله ولذا قيل ليس الخبر كالمعاينة الا ترى ان الله تعالى اخبر موسى
عليه السلام بفتنة قومه واضلالهم السامرى فلم يلق الالواح ثم لما عاين ذلك
القى الالواح واخذ برأس اخيه قوله اى يكون اطول من القول انما فسّر به ليصح انه
مستلزم للتأخر دون القول وقد يفسّر بانه يطول زمان بيانه بالفعل قوله
لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وذلك ممتنع فالبيان لا يجوز بالفعل قوله
قلنا يعنى فى الجواب عما قيل باربعة اوجه كما ذكرها المص اخذ من كلام المحقق
فى شرح المختصر وقد يقرر الوجه الاول بان طول الزمان لا يمنع البيان اذ البيان
بالقول قد يطول ايضًا اذا اريد تفهيم كل فعل بصفته وهيئته كما يشهد به العرف
فى التعليم مع انه لا يمنع البيان قوله ولو سلم ان الفعل اطول من القول وقيل
ان زمان البيان بالفعل اطول وقيل ولو سلم ان البيان بالقول لا يطول
قوله ولو سلم لزوم تأخير البيان هذا وجه ثالث من الوجوه الاربعة قال
المحقق وثالثا بانك ما تعنى بقولك لا يجوز التأخير مع امكان التعجيل اذا
لم يكن فيه غرض او اذا كان الاول وهو اذا لم يكن فيه غرض مسلم والثانى وهو
اذا كان ممنوع بيانه انه وان تأخر البيان فقد فعله لسلوك اقوى البيانين وهو
الفعل لكونه ادل قوله فاذا وردا بعد مجمل وورد عقيبه قول وفعل كل واحد
منهما صالح لان يكون بيانا له فاما ان يتفقا او يختلفا فان اتفقا كما طاف
عليه السلام بعد نزول اية الحج طوافا واحدًا وامر بطواف واحد واما ان يعرف
المتقدم منهما اولا فان عرف المتقدم فهو البيان لحصوله به والثانى تاكيد
له وان جهل المتقدم فالبيان احدهما من غير تعيين وهو المختار عند ابن الحاجب
وقيل ان كان احدهما ارجح تعين هو للتأخر والاخر للتقدم لان المتأخر تأكيد
والمرجوح لا يكون تأكيدًا ورد بان ذلك انما يلزم فى المفردات نحو جاءنى القوم
كلهم واما المؤكد المستقل فلا يلزم فيه ذلك كالجمل التى يذكر بعضها بعد بعض
للتاكيد فان الثانية وان كانت اضعف من الاولى لو استقلت فانها بانضمامها
اليها تفيدها تأكيدًا وتقرر مضمونها فى النفس زيادة تقرير هذا اذا اتفقا
واما ان اختلفا اى القول والفعل كما طاف بعد نزول الاية طوافين وامر
بطواف واحد فالمختار ان القول هو البيان والفعل ندب له عليه السلام
او واجب عليه عليه السلام مما اختص به عليه السلام ولا فرق فيه بين ان يكون

قال المحقق فى شرح المختصر ولذلك قيل فى المثل السائر ليس الخبر كالمعاينة وهذا مرد دونه التحديث والاستباق كونه مثلا سائرا
منه

اى قولهم الفعل يطول
منه

يعنى اذا ورد مجمل

القول متقدما او متأخرا وذلك لان فيه جمعا بين الدليلين وهو اولى من ابطال
احدهما لانه اذا كان البيان هو الفعل كان القول معطلا ان ورد متأخرا او يكون
الفعل ناسخا ان كان متقدما وقال ابو الحسين المتقدم منهما هو البيان ايا كان
وهو باطل اذ يلزمه نسخ الفعل اذا كان هو المتقدم مع امكان الجمع وانه باطل
بيانه انه اذا تقدم الفعل وهو طوافان وجب علينا طوافان فاذا امر بطواف واحد
فقد نسخ احد الطوافين عنا قوله من قبيل اضافة العام الى الخاص وفى الكشف
اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب اى بيان هو تقرير وكذا الباقى قيل اضافة
العام الى الخاص فى بعض المواد فيها استهجان كحيوان انسان وانسان زيد
وفى بعضها لا استهجان كشجرة الاراك ولا يعرف لهذا جهة غير اقتضاء الذوق
وقيل انما تقبل اذا لم يشتهر الخاص بكونه تحت ذلك العام فيستهجن انسان
زيد قوله وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص قال فخر الاسلام
ان كل حقيقة يحتمل المجاز وكل عام يحتمل الخصوص اذ الحق به ما يقطع الاحتمال
كان بيان تقرير وانما وصف الحقيقة والعام بالاحتمال احترازا عن مثل
قوله تعالى ان الله عليم حكيم ان الله بكل شئ عليم فانه لا يحتمل المجاز والخصوص
قوله نحو قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان الطيران يكون بالجناح حقيقة
ولكن يحتمل غيره مجازا يقال المرء يطير بهمته ويقال للبريد طائر لاسراعه فى
مشيه فكان يطير بجناحيه تقريرا لموجب الكلام وحقيقته وقطعا لاحتمال
المجاز قوله فان الملائكة عام يحتمل الخصوص يعنى يحتمل ان يراد بعضهم كما
فى قوله تعالى ونادته الملائكة والمراد جبرئيل عليه السلام فبقوله كلهم اجمعون
قرر معنى العموم حتى صار قاطعا لاحتمال غيره قوله وقال عنيت المعنى الشرعى
فان هذا تقرير للحكم الثابت بظاهر الكلام لان الطلاق عبارة عن رفع القيد
فاحتمل غير قيد النكاح وهو القيد الحسى مجازا ولهذا اذا نوى ذلك دين فيما
بينه وبين الله تعالى فاذا عنى به الطلاق عن النكاح فقد قرره والتحرير عبارة
عن التخليص فاحتمل ان يكون من العمل مجازا ولهذا اذا نواه دين فيما بينه وبين
الله تعالى فلما قال نويت به الحرية عن الرق والملك فقد قرره قوله كبيان النبى
عليه السلام قوله تعالى اقيموا الصلوة فان الصلوة مجمل ولحق البيان بالسنة
اى بالقول والفعل وكذا الزكوة مجمل فى حق النصاب وقدر ما يجب ولحق

البيان بقوله عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم وبما بيّن عليه السلام
فى كتاب عمرو بن حزم من مقدار النصاب والواجب وكذا السرقة مجمل فى مقدار
ما يجب به القطع وكذا فى موضع القطع فبيّن عليه السلام بقوله لا قطع
الا فى ثمن المجن او لا قطع فى اقل من عشرة دراهم وبامره بقطع يد من سرق
رداء صفوان من الزند **قوله** اذ البينونة مشتركة تحتمل ضروبا منها عن النكاح
وعن الخيرات وغير ذلك فاذا عنى به الطلاق كان بيان تفسير وكذلك فى ساير
الكنايات اى فى الطلاق والحرية وكذا لو قال لفلان على الف درهم وفى البلد
نقود مختلفة كان مشكلا لدخول الالف المقوية فى اشكاله فاذا قال عنيت
نقد كذا صحّ وصار تفسيرا له **قوله** والنسخ الذى يسميه القوم بيان تبديل
ليس ببيانه عند شمس الائمة والقاضى ابى زيد **قوله** فانه رفع الحكم يعنى ان
النسخ رفع الحكم بعد الثبوت والبيان اظهار حكم الحادثة عند وجوده ابتداء
فلا يكون النسخ بيانا **قوله** لا عن وقت الحاجة اى وقت تنجيز التكليف **قوله**
اعلم قد اختلف فى جواز اتفاقا الا على قول من يقول بجواز تكليف ما لا يطاق
واما تأخيره عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فقيل يجوز مطلقا وهو المختار
عند ابن الحاجب وقال الصيرفى والحنابلة يمنع مطلقا وقال الكرخى يمتنع
فى غير المجمل وهو مما يحتاج الى البيان وهو الذى يكون ظاهرا فى معنى وقد
اريد به غير الظاهر كالعام اريد به الخاص والمطلق اريد به المقيد وكالمنسوخ
وقال ابو الحسين بمثل ما قال به الكرخى لكنه فى البيان الاجمالى واما التفصيلى
فيجوز تأخيره فمذهب الكرخى ان ما افتقر الى البيان ان كان مجملا جاز تاخير
بيانه عن وقت الحاجة وان كان غير المجمل امتنع ومذهب ابى الحسين انه ان كان
مجملا جاز تأخير بيانه مطلقا وان كان غير المجمل جاز تأخير بيانه التفصيلى
وامتنع تاخير بيانه الاجمالى مثل ان يقول هذا العموم مخصوص كذا قال
العلامة التفتازانى فى حواشى شرح المختصر **قوله** وفائدة الخطاب اشارة
الى دفع ما يقال ما فائدة الخطاب على تقدير تاخير البيان **قوله** فانه يعلم
منه احد المدلولات قيل هذا ظاهر فى المشترك واما فى المجمل فلا اذ لا يفهم منه
المعنى قبل البيان فان المجمل ما لا يدرك معناه عقلا بل نقلا ويمكن ان
يقال ان المجمل يعلم منه قبل البيان ان له معنى من المعانى وان لم يدرك

تأخير البيان فاما عن وقت الحاجة فلا يجوز م

خصوصه

خصوصه وهذا القدر كاف فى المقصود **قوله** ثم ان علينا بيانه اى فاذا
قرأناه بلسان جبريل عليه السلام عليك فاتبع قراءته وتكرر فيه حتى ترسخ
فى ذهنك ثم ان علينا بيان ما اشكل عليك من معانيه وانما حمل على بيان
التفسير لان معناه اللغوى هو الايضاح ودفع الاشتباه واما تسمية
التغيير بيانا فاصطلاح ولو سلم فبيان التفسير مراد اجماعا فلا يراد غيره دفعا للعموم
المشترك كذا فى التلويح **قوله** ولنا فى امتناعه فى التغيير وجه التمسك انه لو صح
التراخى لما اوجب النبى عليه السلام التكفير معينا بل قال فليستثن او ليكفر
فاوجب احدهما لا بعينه اذ لا حنث مع الاستثناء فلا كفارة على التعيين بل الواجب
احد الامرين ولا يخفى انه لو استدل بالاجماع على وجوب الكفارة وغيره لكان اولى
لان الاجماع دليل قطعى فى الاصول بخلاف خبر الواحد **قوله** الاول ان قوله
تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة وجه الاستدلال ان البقرة المامور بذبحها كانت
بقرة معينة لا اية بقرة كانت كما هو الظاهر فقد اريد به خلاف الظاهر ثم تأخر
البيان فانتهض دليلا وانما قلنا انها كانت معينة بدليل انهم لما قالوا ادع لنا
ربك يبين لنا ما هى او لا وما لونها ثانيا عينها بسؤالهم فقال انها بقرة لا فارض
ولا بكر انها بقرة صفراء فاقع لونها والضمير فى السؤال ضمير المامور بها فكذا
فى الجواب وبدليل انهم لم يؤمروا بمتجدد ولو كانت بقرة ما كان الامر بالمعين
امرا بمتجدد لا بالاول وينفيه سياق الاية والاتفاق وبدليل انه لما ذبح ذلك
المعين طابق الامر لذبح المعين ويعلم قطعا انه لو ذبح غيره لما كان مطابقا
للامر فعلم ان المامور بها معينة **قوله** الثانى وجه الاستدلال ان الاهل عام
يتناول جميع بنيه ولذلك قال نوح ان ابنى من اهلى وقد لحقه خصوص متراخ
بقوله عز اسمه انه ليس من اهلك **قوله** الثالث انه تعالى قال انكم وما تعبدون
من دون الله فالمراد به الاصنام دون عيسى والملائكة وانما عرف ذلك ببيان
متراخ بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون فانها
نزلت بعد ما عارض ابن الزبعرى بعيسى عليه السلام والملائكة وقال ان النصارى
عبدوا المسيح وبنوا مليح عبدوا الملائكة كذا فى الكشف **قوله** تقييد للمطلق لا
تخصيص للعام اذ المطلق فى ذاته ليس بعام بل هو من قبيل الزيادة على النص
والزيادة على النص نسخ معنى فلذلك صح متراخيا وقد يقرر الرد بانا لا نم كونها

فيه اشارة الى ان الاستدلال بقول ابن عباس ليس من حيث انه خبر واحد في مقابلة الكتاب حتى يرد بل من حيث انه تفسير للكتاب فلا يدفع منه

بقرة معيّنة بل هى بقرة ما فلا يحتاج الى بيان فيتأخر بدليل يأمركم ان تذبحوا
بقرة وهو ظاهر فى بقرة غير معيّنة فيحمل عليها وبدليل قول ابن عباس وهو
رئيس المفسّرين لو ذبحوا اىّ بقرة كانت لاجزاتهم ولكنّهم شدّدوا على انفسهم فشدّد
الله عليهم وبدليل قوله تعالى وما كادوا يفعلون دلّ على انّهم كانوا قادرين على الفعل
وانّ السؤال عن التعيين كان تعنّتاً وتعلّلاً لا يقال لا توجيه لمنع الدّعوى من
غير قدح فى الدّليل ولا للاستدلال على نفى ما منع لانّا نقول المراد المنع بالمعنى
اللغوى والاستدلالات معارضات قوله والاهل لم يتناول ابن نوح قال فخر الاسلام
انّ البيان كان متصلاً بقوله واهلك الّا من سبق عليه القول وذلك هو ما سبق
من وعد اهلاك الكفّار وكان ابنه منهم لانّ الاهل لم يكن متناولاً للابن لانّ
اهل الرّسل من اتّبعهم وامن بهم فيكون اهل ديانة لا اهل نسبة ويرد على ما ذكره
انّه لو كان ابنه ممّن سبق عليه لما قال انّ ابنى من اهلى بعد ما خصّ منه وكذا
لو كان المراد من الاهل اهل ديانة لما قال ذلك ايضاً لانّه كان كافراً وقال الله تعالى
ولا تخاطبنى فى الذين ظلموا فاجاب انّه كان دعاه الى الايمان بقوله يا بنىّ اركب
معنا ولا تكن من الكافرين اى اسلم واركب معنا تسلم فكان يظنّ انّه يؤمن حين
ينزل الاية الكبرى وهو الطوفان فلمّا انزلها الله تعالى حسن ظنّه وامتدّ
نحو رجاه فبنى عليه سؤاله فلمّا وضع له امره بقوله انّه ليس من اهلك انّه
عمل غير صالح اعرض عنه وسلّمه للعذاب فقال ربّ انّى اعوذ بك ان اسألك
ما ليس لى به علم ومثل هذا يجوز فى معاملات الرسول بناء على العلم البشرى
الى ان ينزل الوحى الا يرى انّ ابرهيم عليه السّلام استغفر لابيه رجاء ايمانه
لانّه وعد ابوه ان يؤمن بالله فلمّا تبيّن انّه عدوّ لله تبرّأ منه قوله فعلى هذا
تحقيق الكلام لا يخ انّ الاهل امّا ان يراد به الاهل ايماناً او الاهل قرابةً فان
اريد به الاوّل لا يتناول الابن لانّه كافر والاستثناء وهو الّا من سبق عليه
القول على هذا منقطع وقوله انّه ليس من اهلك لا يكون تخصيصاً لعدم تناول
الاهل الابن الكافر وان اريد به الثانى يتناول الابن لكنّه استثنى بقوله الّا من
سبق عليه القول فخرج بالاستثناء لا بالتخصيص المتراخى والمراد بسبق
القول ما وعد الله تعالى باهلاك الكفّار قوله وما فى قوله انّكم وما تعبدون
لم يتناول عيسى وعزيراً والملائكة حقيقة وفيه نظر لانّه يستلزم خروج فرعون

ونمرود

من وعد اهلاكه

ونمرود لانّهما من العقلاء لا يقال لمّا لم يعلما بمقتضى العقل جعلا من غير العقلاء
لانّا نقول ذلك خطابة والمقام مقام استدلال ثمّ انّ كون ما لغير العقلاء
مذهب البعض وجمهور ائمّة اللّغة على انّها تعمّ العقلاء وغيرهم ولما ورد انّه لو
كان ما لغير العقلاء لما اورد ابن الزبعرى هذا السؤال وهو من الفصحاء العارفين
باللغة اجاب عنه بقوله وانّما اورد ابن الزبعرى تعنّتاً بالمجاز او التغليب فانّ اكثر
معبوداتهم الباطلة من غير ذوى العقلاء فغلب جانب الكثرة ولا يخفى انّ
التغليب من المجاز وان لم يعرف انّه من اىّ انواعه فجعله قسيماً للمجاز لا يخ عن
خزازة قوله لانّهم خصّوا متراخياً قال القاآنى انّ دليل الخصوص انّما يكون
بياناً محضاً ان لو كان مقارناً فامّا اذا كان متاخّراً يحمل على النسخ دون التخصيص
وبهذا الاصل يخرج الجواب عن جميع ما اورده الشّافعى علينا فى هذا الباب
فان قلت التخصيص اهون من النسخ فلا يصار الى النسخ عند امكانه قلت لما دلّ
الدّليل على انّ خصوص العموم لا يجوز ان يكون متراخيا وجب المصير الى النسخ
وان كان خلاف الاصل قوله امّا التخصيص فقصر العام واعلم انّ قصر العام
على بعض ما يتناوله امّا ان يكون بغير مستقلّ او بمستقلّ والاوّل ليس بمختصّ
بل ان كان بالّا واخواتها فاستثناء والّا فان كان بان وما يؤدّى مؤدّاها فشرط
والّا فان كان بالى وما يفيد معناها فغاية والّا فصفة او غيرها والثّانى فهو
التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ او العقل او الحسّ او العادة او نقصان
بعض الافراد او زيادته ثمّ انّه اشترط فى التخصيص المقارنة لانّ عمل المخصّص
بطريق التغيير والدفع والمغيّر الدّافع يجب ان يكون موصولاً بخلاف النسخ فانّه
اشترط فيه التراخى لانّ عمل النّاسخ بطريق التبديل والرّفع والمبدّل الرّافع
يجب ان يكون متراخياً ثمّ انّ ما كان بغير دلالة اللفظ وان كان مسمّى بالتخصيص
فى العرف لكنّه فى حكم الاستثناء بل كلّ ما يوجب منه عدم دخوله لا بدخل وما
سواه يدخل قوله لا يسمّى تخصيصاً فى اصطلاحنا انّما قال فى اصطلاحنا
لانّه فى غير اصطلاحنا هو قصر العام على بعض مسمّياته وهذا يتناول الّا رديّة
جميع المسمّيات اوّلاً ثمّ اخرج بعض كما فى الاستثناء وما لم يرد الّا بعض مسمّياته
ابتداء كما فى غيره من الصّفة قوله ويجوز التخصيص بالعقل عند الجمهور خلافاً
لطائفة لنا قوله تعالى الله خالق كلّ شىء وقوله وهو على كلّ شىء قدير والعقل قاضٍ

ضرورة بخروج القديم الواجب عنه لاستحالة كونه مخلوقاً ومقدوراً وفيه
نظر اما اولاً فلانا لانم ان الشئ يتناول الممتنع وخلق الواجب ممتنع فلا يكون
يتناوله شئ واما ثانياً فلان العقل عند الاشاعرة مهجور في الدلالة فلا
مخصصاً قالوا اولاً لو كان مثل ذلك تخصيصاً لصحت ارادة العموم لغة
واللازم فلان تلك مسمياته لغة واطلاق اللفظ على مسمياته لغة صحيح لغة
قطعاً واما انتفاء اللازم فلان ذلك لا يصح لعاقل فاذا قلنا هذا خالق كل
شئ فهم منه لغة انه اراد به غير نفسه ولو اراد فيه نفسه لخطئ لغة وثانيا
لو كان العقل مخصصاً لكان متأخراً واللازم منتف اما الملازمة فلان التخصيص
بيان للمراد منه والبيان متأخر عن المبين لامتناع البيان ولا مبين واما
انتفاء اللازم فلتقدم العقل على الخطاب ضرورة وثالثاً لو جاز التخصيص
بالعقل لجاز النسخ بالعقل لانه بيان مثله واللازم منتف بالاجماع ورابعاً
ان دليل الشرع ودليل العقل تعارضا فترجيح احدهما بلا مرجح تحكم واجيب
عن الاول بان التخصيص للمفرد وهو كل شئ ويصح ارادة الجميع به لغة فاذا
وقع في التركيب فما نسب اليه وهو المخلوقية والمقدورية هو المانع من ارادة
الجميع وقصره على البعض وهو غير نفسه والعقل هو القاضي بذلك ولا معنى
للتخصيص عقلاً الا ذلك وفيه نظر لما عرفت ان العقل مهجور في الدلالة عند
الاشاعرة قال المحقق في شرح المختصر والحق انه يصلح في التركيب للجميع ايضاً
لغة ولو اراد لم يخطأ لغة وانما يكذب في المعنى والخطاء لغة غير الكذب في الخبر
لان الخطاء عدم المطابقة لقوانين اللغة والكذب عدم المطابقة لما في نفس الامر
وعن الثاني بان العقل له ذات وله صفة وهو انه بيان فان اريد تأخر ذاته
فلا يلزم وان اريد تأخر كونه بياناً فلا يمتنع وعن الثالث بانا لانم الملازمة
لان النسخ اما بيان مدة الحكم واما رفع الحكم على التفسيرين وكلاهما محجوب عن
نظر العقل بخلاف التخصيص فان خروج البعض عن الخطاب قد يدرك العقل
كما في الصورة المذكورة فان العقل يقطع بان الواجب غير مخلوق وعن الرابع
بانا لانم التحكم فانهما لما تعارضا وجب تاويل المحتمل وهو دليل الشرع لاستحالة
ابطال القاطع وهو دليل العقل وهذا مبني على ان العام ليس بقطعي بمعنى
عدم الاحتمال واما تعارض القطعيين من العقل والنقل فغير مسلم الثبوت

كذا

منتف اما الملازمة

قوله لامتناع البيان ولا مبين على لفظ اسم المفعول فان قيل يلزم ... قلنا المراد ذات المبين بمعنى الخطاب الذي يتبين المراد منه لا مفهوم المبين منهي

على لفظ الماضي اي هو الذي منع وقصر

اي يقال انه كذب لانه غير مطابق للواقع ولا يقال انه خطاء لانه موافق للغة لان الخطاء عدم المطابقة لقوانين اللغة منهي

كذا قال العلامة التفتازاني في حواشي شرح المختصر قوله ويجوز التخصيص
بالعادة اي اذا ورد عام يتناول انواعاً من المتناولات والمعتاد ممن يخاطبون به
انما هو نوع تناول مما يتناوله اللفظ بعمومه فهذه العادة تخصص العام بذلك
النوع لانه يختص بالمعتاد عرفاً كما يختص الدابة بذوات الاربع بعد كونه
في اللغة لكل ما يدب وكما يختص النقد بالنقد الغالب في البلد بعد كونه في
اللغة لكل نقد وقيل لا تخصص والمعتبر تناول اللفظ لان اللفظ عام لغة
وهو ظاهر وعرفاً انه لم يطرء عليه عرف نقله فوجب العمل به حتى يثبت تخصيصه
بدليل ولا دليل بالاصل لغة لانه لم يوجد سوى العادة فرضاً وليس بدليل
والحق ان هذا الكلام انما يصلح في مقام المنع دون الاستدلال لان النزاع
لم يقع الا في ان مثل هذا العرف والعادة هل يدل على ان المراد بهذا العموم
هو الخصوص قوله لا يجوز تخصيص العام ابتداء بالقياس قيل المنقول من الائمة
الاربعة والاشعري والاشعرية وابي هاشم وابي الحسين جوازه وقال
ابن سريج ان كان القياس جلياً جاز والا فلا وقال ابن ابان ان كان العام
من اصحاب الشافعي منهي كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف منهي من اصحاب ابي حنيفة
مخصصاً قبل بنص جاز والا فلا وقيل ان كان الاصل المقيس عليه مخرجاً
من ذلك العموم بنص جاز والا فلا وقال الجبائي لا يجوز بل يقدم العام مطلقاً
جلياً كان القياس اولا ومخصوصاً كان العام اولا وقال الامام والقاضي
بالوقف وقيل ان ثبت علية العلة بنص او اجماع او كان الاصل مخصصاً
للعام اي مخرجاً عنه خص به العام والا فالمعتبر القرائن في احاد الوقائع مما
يظهر بها ترجيح احدهما فان ظهر ترجيح خاص بالقياس عمل به والا عمل بعموم
الخبر قوله ويجوز التخصيص بالكتاب للسنة عند الجمهور خلافاً لبعضهم
قالوا قال الله تعالى لتبين للناس فيكون كلامه عليه السلام مبيناً للقران فلا يكون
القران مبيناً لكلامه عليه السلام والجواب ان الكل بلسانه عليه السلام
فهو المبين بالقران وقد يقال ان السنة كلها ليست تحتاج الى البيان بل
بعضها والكتاب كذلك فلم لا يجوز ان يبين بعض كل منهما بعض الاخر بحسب
الاحتياج قوله واما الاستثناء قال المحقق في شرح المختصر المستثنى ان
كان بعض المستثنى منه فالاستثناء متصل والا فمنقطع والمنقطع لا مدخل له
في التخصيص فان قولك جاء في القوم الا حمارا لا يخرج بعض المسمى ولا تعرف

اي يحكم ان الاصل في الشيء هو العدم حتى يثبت وجوده منهي

خلافاً فى صحته لغة انما الخلاف فى كونه حقيقة او مجازاً فقيل حقيقة وقيل مجاز
وعلى القول بانه حقيقة قد قيل متواطئ اى مقول على المتصل و المنقطع باعتبا
امر مشترك بينهما وقيل لا بل هو مشترك بينهما بالاشتراك اللفظى قال
العلامة التفتازانى فى حواشيه ظاهر كلام المحقق وكثير من المحققين ان الخلا
فى صيغ الاستثناء لا فى لفظه لظهور انه فيهما مجاز بحسب اللغة حقيقة عرفية
بحسب النحو الا ان ماذكره العلامة وغيره من الاستدلال على كونه مجازاً فى
المنقطع بانه من ثنيت عنان الفرس صرفته وانما يتحقق ذلك فى المتصل
صريح فى ان الخلاف فى لفظ الاستثناء ثم الاستثناء قد يقال بمعنى المصدر
وبمعنى المستثنى وبمعنى اللفظ الدال على ذلك كالشرط والصفة قوله ولذا
قسم الى قسمين قد عرفت ان الاستثناء المنقطع مختلف فيه انه متواطئ هو
او مشترك او مجاز فان قلنا انه مشترك بين المتصل والمنقطع او حقيقة فى
المتصل مجاز فى المنقطع فلا يمكن الجمع بينهما فى حد واحد لان مفهوميه ح
حقيقتان مختلفتان فلا يكون حدهما واحداً بل يجب حد كل واحد منهما باعتبا
خصوصيتهما وهما متغايرتان ضرورة وان قلنا انه متواطئ فى المتصل و
المنقطع امكن حده مع المتصل بحد واحد باعتبار المعنى المشترك بينهما
وهو مجرد المخالفة الاعم من الاخراج وعدمه بان يقال ما دل على مخالفة
كالا المتصل قيد كما فى المنقطع منه
بالا غير الصفة واخواتها قوله فى حكمه متعلق بالدخول قوله فالتصريح باولى
لم يقل فهو مجاز يجب صيانة الحدود عنه كما فى التلويح لئلا يحتاج الى مؤنة دفع
ما اورد ان تعريفات الادباء مشحونة بالمجاز ولا يخفى ان اولوية استعمال الحقيقة
تصلح للعدول عن المجاز وفيه بحث لان الدخول والخروج ههنا مجاز لان
الدخول هو الحركة من الخارج الى الداخل والخروج بالعكس ويدفع بانه بعد
تسليم ان الدخول والخروج مطلقا ماذكر لا شك ان ارتكاب مجاز على ما
فى تعريفه اولى من ارتكاب مجازين على ما فى تعريف القوم على ان الدخول
والخروج صارا حقيقيين عرفيتين فى كون الشيء من جملة متناول اللفظ وعدمه
قوله واخواتها اراد بها الكلمات المرادفة لالا نحو سوى وحاشا وخلا وعدا
قوله وهو تكلم بالباقى بعد الثنيا قد يتبادر الى الذهن فى الاستثناء انه
تناقض لان قولك على عشرة الا ثلثة اثبات له للثلثة فى ضمن العشرة و نفى

وانما قيد الا بغير الصفة ليخرج لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا لان الا بمعنى غير فيكون صفة لا استثناء منه

للثلثة صريحاً ولا شك انهما لا يصدقان معاً والتناقض غير جائز سيما
فى كلام الله تعالى فاضطروا الى تقرير دلالته على وجه اخر غير ذلك دفعاً
للتناقض واختلفوا فيه فقال الاكثر المراد بعشرة فى قوله على عشرة الا ثلثة
انما هو سبعة والا ثلثة قرينة لارادة السبعة من العشرة ارادة الجزء باسم
الكل كما فى التخصيص بغيره حيث يقول اقتلوا المشركين والمراد الحربيون بدليل
يخرج الذمى وقال القاضى ابو بكر المجموع وهو عشرة الا ثلثة بازاء سبعة كانه و
ضع له اسمان مفرد له وهو سبعة ومركب وهو عشرة الا ثلثة وقال بعضهم المراد
بعشرة فى هذا التركيب هو معنى عشرة باعتبار افراده لم يغير فهو يتناول السبعة
والثلثة معاً ثم اخرجت عنه الثلثة بقوله الا ثلثة فدل الا على العدد المسمى
بها حتى بقى سبعة ثم اسند اليه فلم يسند الا الى سبعة فليس فى هذا التركيب
الا اثبات واحد هو للسبعة دون الثلثة ولا نفى اصلاً لا للسبعة ولا للثلثة
فلا تناقض لانه انما يتصور بتعارض اثبات ونفى وهذا هو الصحيح وربما
يستدل عليه بانه لا بد فى دفع التناقض من احد التقديرات لانه اريد بعشرة
واسند اليه فالتناقض ظاهر وانتفاؤه بان لا يراد العشرة او يراد ولا يسند
فان لم يرد العشرة فان اريد بها السبعة فهو الاول وان لم يرد السبعة وهى
مرادة قطعاً فتكون مرادة بالمركب وهو الثانى وان اريد العشرة ولم يسند
اليه فهو الثالث واذا تعين احد الثلاث فاذا ابطلنا قسمين تعين الباقى
فنقول الاولان باطلان فيتعين الثالث اما الاول فلانا نقطع ان من
قال اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد بالجارية نصفها والا لزم استثناء
نصفها من نصفها وهو غير مراد قطعاً مع انه لو اراد ذلك لزم التسلسل
لان المراد هو الباقى بعد الاستثناء فيكون المراد الباقى من النصف بعد
اخراج النصف منه وهو الربع وهلم جرا وايضا انا نعلم انا نسقط الخارج
من العشرة عنها وان المسند اليه هو الباقى بعد ذلك فهذا المعنى معقول
واللفظ دال عليه فوجب تقريره عليه اذ يجب ابقاء الالفاظ المفردة
على وضعها ما امكن وايضا انه يبطل النصوص كلها اذ ما من لفظ الا يمكن
الاستثناء لبعض مدلوله فيكون المراد هو الباقى فلا يبقى نصاً فى الكل
ونحن نعلم ان عشرة نص فى مدلوله واما الثانى فلانه يعلم انه خارج عن

وهم الحنفية منه

على الاخراج والثلثة ثم

بحسب التناول لا بحسب الاسناد منه

قانون اللغة اذ ليس في لغتهم مركب من ثلثة الفاظ ولا يعرب الجزء الاول من المركب وهو غير مضاف كل ذلك علم بالاستقراء وايضا انه اجمع اهل العربية ان الاستثناء المتصل اخراج بعض من كل وانه يبطل النصوص لانها تصير مهملة في التركيب وانا نعلم انا نسقط ثم نخرج كما تقدم ثم اعلم انهم ذكروا للاستثناء ثلثة شروط الاول الاتصال والثاني ان يكون المستثنى داخلا في الكلام الاول لولا الاستثناء والا كان منقطعا فكان هذا الشرط لكونه حقيقة لا لصحته و الثالث ان لا يكون مستغرقا لان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا وفي استثناء الكل لا يبقى شئ يجعل الكلام عبارة عنه **قوله** نحو قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما قال صاحب الكشف استثنى الخمسين عن الالف في الاخبار عن لبث نوح عليه السلام في قومه قبل الطوفان فلو كان عمل الاستثناء بطريق المعارضة لما استقام الاستثناء في الاخبار واختص بالايجاب وذلك لان صحة الخبر على وجود المخبر به في الزمان الماضي والمنع بطريق المعارضة انما يتحقق في الحال لا في الزمان الماضي وكذا في الاخبار عن امر مستقبل لان التكلم لما نفي بحكمه لم يقبل الامتناع بمانع بخلاف الايجاب لانه اثبات في الحال فاذا عارضه مانع يحتمل ان لا يثبت الا يرى انه لو ثبت حكم الالف بجملته في قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة ثم عارضه الاستثناء لزم كونه نافيا لما اثبته اولا فلزم الكذب اما في الاول او في الثاني تعالى الله عن ذلك ولزم ايضا اطلاق اسم الالف على ما دونه واسم الالف لا يطلق على ما دونه بوجه **قوله** قال الشافعي الاستثناء في من النفي اثبات وبالعكس اي الاستثناء من الاثبات نفي قال العلامة التفتازاني في حاشية شرح المختصر المشهور من كلام الشافعية ان كون الاستثناء من الاثبات نفيا وفاق وانما الخلاف في كونه من النفي اثباتا والمذكور في كتب الحنفية انه ليس من الاثبات نفيا ولا من النفي اثباتا بل هو تكلم بالباقي بعد الثنيا ومعناه انه اخراج المستثنى وحكم على الباقي من غير حكم على المستثنى ففي مثل علي عشرة الا ثلثة لا تثبت الثلثة بحكم البراءة الاصلية وعدم الدلالة على الثبوت لا بسبب دلالة اللفظ على عدم الثبوت وفي مثل ليس علي الا سبعة لا تثبت السبعة بحسب دلالة اللفظ لغة وانما تثبت بحسب العرف وطريق الاشارة كما في كلمة التوحيد حيث يحصل بها الايمان من المشرك

ومن

ومن القائل بنفي الصانع بحسب عرف الشرع ويأولون كلام اهل العربية انه من الاثبات نفي بانه مجاز تعبيرا عن عدم الحكم بالحكم بالعدم لكونه لازما له لكن انكار دلالة ما قام الا زيد على ثبوت القيام لزيد يكاد يلحق بانكار الضروريات واجماع اهل العربية على انه من النفي اثبات لا يحتمل التأويل وحاول المحقق في شرح المختصر توفيقا بين كلام الحنفية وكلام اهل العربية حيث قال واعلم ان الحنفية لا يفرقون بين النفي والاثبات من جهة الدلالة الوضعية ولا يرون شيئا منهما يدل الاستثناء منه على المخالفة فيما يفيده من النسبة الخارجية بل في النسبة النفسية فان كان ذلك مدلول الجملة فالمخالفة فيها عدم الحكم النفسي وهم يقولون به فيهما وان مدلوله النسبة الخارجية عنه فالاستثناء اعلام بعدم التعرض له والسكوت عنه من غير حكم بالمخالفة فيهما نعم بين الاثبات والنفي فرق من جهة الحكم وذلك ان السكوت عن اثبات الحكم يستلزم نفي الحكم بالبراءة الاصلية بخلاف السكوت عن النفي اذ لا مقتضي معه للاثبات فهم يحملون كلام اهل العربية على نفي الحكم النفسي وكلمة التوحيد على عرف الشارع هذا كلامه ولا يخفى ان السكوت عن النفي قد يستلزم الاثبات بحكم الاباحة الاصلية مثل لا تجالس الا رجلا عالما فالحق ان السكوت عن المستثنى ابقاء له على ما كان عليه من الاثبات او النفي من غير فرق **قوله** كلمة التوحيد تقريره انه لو لم يكن كذلك لم يكن لا اله الا الله يتم التوحيد واللازم باطل بالاجماع بيان الملازمة انه يتم باثبات الالهية لله تعالى ونفيها عما سواه والمفروض انه لا يفيد الاثبات له تعالى وانما يفيد النفي فقط فلو تكلم بها دهري منكر لوجود الصانع وهي لا تفيد الا نفي الغير لما نافى معتقده ولم يعلم بها اسلامه وهو المراد **قوله** وللاجماع عليه وهذا دليل على ان للاستثناء حكما يعارض به حكم المستثنى منه اذ الاثبات يعارض النفي وكذا عكسه **قوله** و مرادهم عدم النفي وبالعكس يعني ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي بطريق الاشارة على معنى ان حكم الاثبات ينتهي به كما ينتهي بالغاية وذلك لان الاستثناء في الحقيقة غاية المستثنى منه فمتى دخل على نفي ينتهي بالاثبات و متى دخل على اثبات ينتهي بالنفي لانعدام علة الاثبات ويسمى هذا نفيا واثباتا مجازا والمراد به انه لم يحكم على المستثنى بحكم الصدر لا انه حكم عليه بنقيض حكم الصدر **قوله** فالتوفيق بينهما يعني اذا ثبت قولهم انه تكلم بالباقي وقولهم اثبات ونفي

وجب الجمع بينهما لانه الاصل فقلنا انه باقي بوضعه اي تكلم بحقيقة ونفي واثبات باشارته يعني لو كان صدر الكلام نفيا كان الاثبات في المستثنى بطريق الاشارة كما في كلمة التوحيد ولو كان صدر الكلام اثباتا كان النفي في المستثنى بطريق الاشارة كما في لفلان علي عشرة الا ثلثة وذلك ان الاستثناء يدخل على نفي او اثبات و الاثبات بالعدم ينتهي كما اذا قلت جاء في القوم الا زيدا كان الصدر اثباتا على وجه العموم فقولك الا زيدا ينتهي ذلك النفي اذ لولاه لكان متعديا الى زيد وكذا لو قال ما جاء في القوم الا زيد كان الصدر نفيا للمجيء على سبيل العموم فقوله الا زيد ينتهي ذلك النفي اذ لولاه لكان متعديا الى زيد **قوله** وشرطه ان يكون فيما اوجبه الصيغة قصدا يعني شرط الاستثناء ان يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا وحقيقة على تقدير السكوت عن الاستثناء لا تبعا وحكما لان الاستثناء تصرف لفظي فيقتصر عمله على ما يتناوله اللفظ ولا يعمل فيما يثبت حكما **قوله** ولهذا لم يجوز ابو يوسف يعني رجل وكل وكيلا بالخصومة غير جائز الاقرار هذا استثناء او على ان لا يقر عليه هذا معارض بصدر الكلام بطل هذا الشرط عند ابي يوسف لا على قوله الاقرار يصير مملوكا للوكيل لقيامه مقام الموكل لا لانه من الخصومة حتى لا يختص بمجلس الخصومة فان اقرار الوكيل على موكله جائز في غير مجلس القضاء ايضا عنده واذا كان كذلك يصير الاقرار على الموكل ثابتا للوكيل حكما للوكالة لا مقصودا فلا يصح استثناؤه بقوله غير جائز الاقرار ولا ابطاله بالمعارضة بقوله على ان لا يقر لان من شرط صحة الاستثناء ثبوت المستثنى مقصودا بصدر الكلام ليمكن جعل الكلام بقدر الاستثناء تكلما بالباقي واذا ثبت حكما لا يصح استثناؤه وقال محمد استثناؤه جائز وللخصم ان لا يقبل هذا الوكيل لانه لما جاز استثناء الاقرار لا يمكنه الوصول الى حقه الا باقامة البينة وربما لا يتمكن من ذلك فلا يفيده مخاصمته فكان له ان لا يقبل **قوله** اما لنا ولهما اياه يعني اما لان الخصومة تناولت الاقرار عملا بمجازها وهو الجواب وهو عام وحاصله ان التوكيل بالخصومة توكيل بالجواب والجواب يكون تارة بلا وتارة بنعم فالامر بالخصومة يتناولهما فصح استثناء جواز الاقرار عند محمد لان الجواب يتناول الامرين والاستثناء تكلم بالباقي و صح فعلى هذا لا يصح منفصلا وانقلب المجاز ههنا بدلالة الزيادة حقيقة

تكلم

اي بيان ان الاثبات والنفي يثبتا بالاشارة

اعني ان الخصومة مهجورة شرعا كالمهجور عادة فصارت الحقيقة وهي الخصومة كالمجاز فاذا استثنى الاقرار وقيد التوكيل بالانكار كان بيانا مغيرا فيشترط الوصل وعلى هذا يجب ان لا يصح استثناء الاقرار مفصولا لانه يكون بيانا مغيرا او لانه عمل بحقيقة الخصومة لغة فيصح لان الاقرار مسالمة وليس بخصومة فهو بقوله غير جائز الاقرار يبين ان مراده حقيقة لغوية وهي الخصومة لا مطلق الجواب الذي هو مجاز فلم يكن هذا استثناء حقيقة بل كان بيان تقرير فيصح موصولا ومفصولا **قوله** وكذا الانكار اختلف في استثناء الانكار فقال بعضهم لا يصح استثناؤه بالاتفاق لانه يودي الى تعطيل اللفظ فان فيه ابطال حقيقته ومجازه فان حقيقته المنازعة وهي بالانكار ومجازه الجواب وهو يشمل الاقرار والانكار فباستثناء الانكار تعذر العمل بهما جميعا فبطل وقال بعضهم هو على الخلاف ايضا وهو الاصح لانه لما صار عبارة عن الجواب يشمل الاقرار والانكار جميعا فصح استثناء الانكار كما يصح استثناء الاقرار وينبغي ان يشترط الوصل لانه تقييد للاطلاق وهذا معنى قوله على الطريق الاول لمحمد ولا يستقيم تخريجه على القول الثاني لانه ليس عملا بالحقيقة بوجه وذكر في المبسوط ولو استثنى الانكار وقال غير جائز الانكار صح عند محمد خلافا لابي يوسف لان الانكار من الوكيل قد يضر الموكل بان كان المدعى وديعة او بضاعة فانكر الوكيل لم يسمع منه دعوى الرد والهلاك بعد صحة الانكار ويسمع ذلك من قبل الانكار فاذا كان انكاره قد يضر الموكل يصح استثناؤه الانكار كما يصح استثناؤه الاقرار ولو قال وكلتك بالخصومة غير جائز الاقرار والانكار قالوا لا يصح هذا التوكيل اصلا وحكي عن القاضي الامام صاعد النيسابوري انه قال يصح ويصير الوكيل وكيلا بالسكوت في مجلس الحكم حتى يسمع عليه البينة **قوله** ولا يصح عند ابي يوسف لا للدليل الاقرار يعني لا يصح استثناء الانكار عنده لا للدليل الذي ذكر في عدم صحة الاستثناء الاقرار اذ الانكار يثبت بالخصومة قصدا لا ضمنا بل لان الوكالة بالخصومة وكالة بالانكار فيكون استثناؤه منها بمنزلة استثناء الشيء من نفسه ولقائل ان يقول الاقرار يثبت ضمنا وان لم يثبت قصدا وح لا يتعذر اخراج الانكار ولا يلزم ابطال الصيغة والاقرب ان يقال الاقرار يثبت ضمنا

اي على ان التوكيل بالخصومة يتناول الجواب

عطف على قوله لان الخصومة تناولته

والجواب

لكن

وتبعًا للانكار عنده فاذا استثنى الانكار لزم استثناء الاقرار ايضا فيلزم استثناء الشئ من نفسه قوله ويستثنى قال المحقق فى شرح المختصر الاستثناء المستغرق سواء كان مثل المستثنى او اكثر باطل بالاتفاق والاكثر على جواز المساوى للباقى بعد الاستثناء اعنى نصف المستثنى منه حتى يبقى النصف وعلى جواز الاكثر حتى يبقى اقل من النصف وقالت الحنابلة والقاضى بمنعهما فيجب ان يبقى اكثر النصف وقيل بمنعهما اذا كان العدد صريحا فيجوز عشرة الا اربعة ولا يجوز عشرة الا خمسة او ستة بخلاف ما لم يكن صريحًا فيجوز اكرم بنى تميم الا الجهال وهم الف والعالم فيهم واحد قوله نحو له على ثلثة الا ثلثة الا اثنين حيث يلزم اربعة واعلم ان المستثنى اذا تعدد بغير حرف العطف كقوله لفلان على عشرة دراهم الا سبعة الا ستة الا خمسة يكون الاستثناء من الاثبات نفيًا ومن النفى اثباتًا فيلزم عليه اربعة الا اذا كان اكثر من الاول او مساويًا فانه يعود الكل الى اول الكلام لتعذر الاستخراج ولو تعدد بحرف العطف يعود الى اول الكلام ايضًا كقوله على عشرة الا خمسة والا ثلثة يجب عليه درهمان كذا فى جامع الاسرار قوله واذا تعقب الاستثناء اذا تعاقب جمل عطف بعضها على بعض بالواو ثم ورد بعدها استثناء يمكن ان يرد الى الجميع والى الاخير خاصة ولا نزاع فيه وانما الخلاف فى الظهور فقال ائمتنا ظاهر فى رجوعه الى الجملة الاخيرة وقال الشافعى ظاهر فى رجوعه الى الجميع اى كل واحدة من الجمل وقال القاضى والغزالى وغيرهما بالوقف بمعنى لا ندرى انه حقيقة فى ايهما وقال المرتضى من الشيعة انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة وهذان المذهبان موافقان لمذهبنا فى انه انما يفيد الاخراج عن مضمون الجملة الاخيرة دون غيرها لكن عندهما لعدم الدليل وعندنا الدليل العدم وقال ابو الحسين البصرى ان تبين استقلال الثانية عن الاولى بالاضراب عن الاولى فللاخيرة والا فللجميع واحتج ائمتنا بانه لو رجع الى الجميع لرجع قوله تعالى فى اية القذف الا الذين تابوا الى الجميع فكان يجب ان يسقط الجلد بالتوبة ولا يسقط اتفاقًا وبانه لو قال على عشرة الا اربعة الا اثنين عاد الا اثنين الى الاخيرة وهى الاربعة فيفيد الاستثناء الاثنين من الاربعة حتى يلزم ثمانية وبان الجملة الثانية حائلة بين الاستثناء وبين الاولى فكان مانعًا من تعلق الاستثناء

الكلام

على بعض

اى مذهب الوقف ومذهب الاشتراك منه

لظهور الاضراب وعدم ظهوره مسطور على التفصيل فى شرح مختصر ابن الحاجب للمحقق من اراده فليطالعه منه

فكان

فكان كالسكوت وبان حكم الاولى بكمالها متيقن ورفعه برفع البعض بالاستثناء مشكوك فيه لجواز كونه للاخيرة فلا يعارضه وبانه انما يرجع الاستثناء الى ما قبله للضرورة وهو عدم استقلاله وما وجب للضرورة يقدر بقدرها ويكفى فى ذلك العود الى جملة واحدة ثم الاخيرة هى المحققة سواء عاد اليها فقط او الى الجميع فيحمل عليها دون ما لم يتحقق قوله والشافعى صرفه الى الكل لوجوه الاول ان العطف يصير المتعدد كالمفرد فلا فرق بين قولنا اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا الا من تاب وبين قولنا اضرب الذين هم قتلة وسراق وزناة الا من تاب ولا شك انه لا يعود من المفرد الى الجزء فكذا فى الجمل المعطوفة واجيب بان ذلك فى المفردات واما فى الجمل فمم فان قولك ضرب بنو تميم وقتل مضر وبكر شجعانا ليست كالمفرد قطعًا الثانى انه لو قال لا اكلت ولا شربت ولا ضربت ان شاء الله تعالى عاد الى الجميع اتفاقًا واجيب بانه شرط لا استثناء وان اطلق على التعليق على المشية لفظ الاستثناء لكنه مجاز وهو غير محل النزاع الثالث انه لو كرر الاستثناء فى كل جملة قبل الاخرى فقال اضرب من سرق الا زيدًا ومن زنا الا زيدًا ومن قتل الا زيدًا عد مستهجنًا ولولا ان المذكور بعدها يعود الى الجميع وكان مغنيًا عن التكرار لما استهجن لتعينه طريقًا اجيب بانه انما يستهجن عند قرينة الاتصال خاصة واما عند عدمها فلا لتعينها طريقًا ولو سلم ذلك لكن انما يستهجن لما فيه من الطول مع امكان عدمه بان يقول بعد الجمل الا كذا فى الجميع فيصرح بعوده الى الجميع الرابع انه صالح للجميع فالقول بالعود الى البعض تحكم فيعود الى الكل اجيب بان صلاحيته للجميع لا توجب ظهوره فيه كالجمع المنكر فانه صالح للجميع وليس بظاهر فيه ولا فى شئ مما يصلح له من مراتب الجمع الخامس انه لو قال على خمسة وخمسة الا ستة لكان للجميع اتفاقًا فكذا فى غيره من الصور دفعًا للاشتراك والمجاز واجيب بانه غير محل النزاع لان كلامنا فى الجمل وهذه مفردات وبانه انما رجع الى الجميع ليستقيم اذ لو رجع الى الاخيرة لم يستقم وبان مدعاكم الرجوع الى كل واحدة وهذا ليس منه كذا فى شرح المختصر قوله اى لم يمنع بعض ما تناوله الصدر يعنى لا يصلح استخراجه من صدر الكلام لعدم تناوله اياه سواء كان من خلاف جنسه او من جنسه فلو قلت ما جاء فى القوم الا زيدًا وزيد ليس منهم كان منقطعًا فيكون كلامًا مبتدأ حكمه خلاف الحكم الاول لا تعلق له

نقدره

اى المشكوك المتيقن منه

لا الى الجميع والحق ان النزاع فيما يصلح للجميع وللاخيرة منه

باول الكلام الاصورة ويكون حرف الاستثناء بمعنى لكن ولابد لصحة الاستثناء
المنقطع من مخالفة بوجه بان ينفى من المستثنى الحكم الذى يثبت للمستثنى منه
اويكون المستثنى نفسه حكما اخر مخالفا للمستثنى منه نحو ما زاد الا نقص وما
نفع الا ضر ولا يقال ماجاء فى زيد الا ان الجوهر الفرد موجود اذ لا مخالفة
بينهما وبالجملة فانه مقدر بلكن فكما يجب فيه مخالفة اما تحقيقا نحو ما ضربنى زيد
لكن ضربنى عمرو واما تقديرا نحو ما ضربنى لكن اكرمنى فكذا ههنا قوله واذا قيد بالشرط
قال الغزالى الشرط ما لا يوجد المشروط بدونه ولا يلزم ان يوجد عنده ويرد عليه انه دور
لانه عرف الشرط بالمشروط وهو مشتق منه فيتوقف تعقله على تعقله وانه غير
مطرد لان جزء السبب كذلك وقد يجاب عن الاول بان ذلك بمثابة قولنا شرط
الشئ ما لا يوجد ذلك الشئ بدونه وظاهر ان تصور حقيقة المشروط غير
محتاج اليه فى تعقل ذلك وعن الثانى بان جزء السبب قد يوجد المسبب دونه
اذا وجد سبب دونه اخر والمختار فى تعريفه ان يقال هو ما يستلزم نفيه نفى
امر لا على جهة السببية فيخرج السبب وجزؤه والفرق بين السبب والشرط
متوقف على فهم المعنى المميز بينهما وهو التأثير والاقتضاء واستلزام الوجود
للوجود حيث يوجد فى السبب دون الشرط ثم الشرط ينقسم الى عقلى وشرعى
ولغوى اما العقلى فكالحيوة للعلم فان العقل هو الذى يحكم بان العلم لا يوجد
الا بالحيوة واما الشرعى فكالطهارة للصلوة فان الشرع هو الحاكم بذلك واما
اللغوى فمثل قولنا ان دخلت الدار من قولنا انت طالق ان دخلت الدار فان
اهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على ان ما دخلت عليه ان هو الشرط والاخر
المعلق عليه هو الجزاء هذا وان الشرط اللغوى صار استعماله فى السببية غالبا
يقال ان دخلت الدار فانت طالق والمراد ان الدخول سبب للطلاق يستلزم
وجوده وجوده لا لمجرد كون عدمه مستلزما لعدمه من غير سببية وقد يستعمل
فى شرط شبيه بالسبب من حيث انه يستتبع الوجود وهو الشرط الذى لم يبق
للسبب امر يتوقف عليه سواه فاذا وجد ذلك الشرط فقد وجد الاسباب
والشروط كلها فيوجد المشروط فاذا قيل ان طلعت الشمس فالبيت مضئ فهم
منه انه لا يتوقف اضاءته الا على طلوعها قوله فعندنا يمنع العلية يعنى ان تأثير
التعليق فى منع السبب لا فى حكمه وامتناع الحكم لعدم سببه لا لمنع التعليق

ويرد عليه م

اى الشرط الاخير سعدى

لان

لان التعلق دخل فى السبب وهو قوله انت طالق لانه هو المذكور فيقيد التطليق
بدخول الدار فلم يكن السبب موجودا قبل الشرط الا يرى انه جعل قوله انت
طالق جزاء والجزاء يتعلق وجوده بوجود الشرط فان من قال لغيره ان اكرمتنى
اكرمتك كان معلقا اكرامه باكرام صاحبه اياه فكان اكرامه معدوما قبل وجود
الشرط فكذا ههنا ولان الشرط تصرف من المتكلم فيؤثر فيما هو فى اختياره
وهو التطليق دون وقوع الطلاق لان الوقوع امر جبرى لا اختيار للعبد
بعد ايقاعه فيه ولا معنى لقول من قال انت طالق قد صار موجودا فلا وجه
الى جعله معدوما بالتعليق لانا لا نجعله معدوما ولكن نجعل التعليق مانعا
من وصوله الى المحل وذلك مانع من انعقاده علة لان العلة الشرعية لا
تصير علة قبل وصولها الى المحل كما لا تصير علة قبل تمامها الا يرى ان
شطر البيع كما لا يكون علة لعدم تمام الركن الاخر لا يكون بيع الحر سببا
ايضا لعدم اتصاله بالمحل وقوله انت طالق لا اتصال له بالمحل وهو المرأة حسا
بل اتصاله شرعى يعرف تأثيره ولم يثبت شرعا حكم الطلاق فيها فكيف يكون
واصلا بها واعتبر هذا بالاتصال الحسى فان فعل النجار ما لم يؤثر فى المحل وهو
الخشب لا ينعقد نجرا وكذا الكسر مع الانكسار قوله فان قيل تقريره انه اذا لم
يتصل بالمحل لم يصر قوله انت طالق علة فكان ينبغى ان يلغو كما اذا قال للاجنبية
انت طالق قلنا ان وصوله الى المحل لما كان مرجوا بوجود الشرط وانحلال التعليق
جعلناه كلاما صحيحا له عرضية ان يصير سببا كشطر البيع فان له عرضية
ان يصير سببا بوجود الشطر الاخر فى المجلس حتى لو علقه بشرط لا يرجى وجوده
ولا يمكن الوقوف عليه لغا ايضا بان قال انت طالق ان شاء الله تعالى قوله وقال
الشافعى التعليق يمنع الحكم يعنى ان التعليق لا يمنع عن الانعقاد عنده بل اثره
فى تأخير الحكم الى زمان وجود الشرط فاذا لم يكن مانعا كان موجودا موجبا
فى الحال لكن التعليق منع وجود الحكم الى زمان وجود الشرط لان التعليق
يؤثر فى الحكم لا السبب فان قوله ان دخلت الدار لا يؤثر فى قوله انت طالق
بمنعه عن الوجود لانه قد صار موجودا فلا وجه الى جعله معدوما بل يؤثر
فى حكمه فمنعه من الثبوت فانه لولا التعليق لكان الحكم ثابتا فى الحال الا يرى
ان قوله انت طالق ثابت مع التعليق كما هو ثابت بدونه وهو علة تامة بنفسه

او انشاؤها فى سعدى

لكن عدم حكمه لمكان الشرط فعلم ان اثره فى منع الحكم لا السبب كالتأجيل
والاضافة وشرط الخيار فى البيع واعتبره بالتعليق الحسى فان تعليق
القنديل لا يؤثر فى ثقله الذى هو علة السقوط باعدام بل يؤثر فى حكمه وهو
السقوط قوله قلنا قال ابو المعين و فى كون الشرط مانعا الحكم لا للعلة تخصيص
العلة وهو فاسد ونظيره من الحسيات الرمى فان نفسه ليس بقتل ولكنه
بعرض ان يصير قتلا اذا اتصل السهم بالمحل حتى لو حال بينه وبين المرمى
ترس منع الرمى من انعقاده علة للقتل لا انه منع القتل مع وجود سببه
فكذا التعليق فى الشرعيات قوله واما شرط الخيار يعنى البيع بشرط الخيار
فان الشرط فيه داخل على الحكم لا السبب لان البيع لا يحتمل الخطر لانه من
قبيل الاثبات وهى لا يحتمل الخطر لانه يؤدى الى القمار الذى هو حرام شرعا
ففى جعله متعلقا بالشرط خطر تام فكان القياس ان لا يجوز البيع مع
الشرط كما لا يجوز مع سائر الشروط الا ان الشرع جوزه دفعا للغبن فكان
نظير اكل الميتة حالة المخمصة فيتقدر بالضرورة وهى تندفع بجعله داخلا
على الحكم لا السبب لانه لو دخل على السبب لتعلق حكمه ضرورة استحالة ثبوت
الحكم قبل ثبوت السبب ولو دخل على الحكم لانعقد ونفذ فى الحال ولم يتعلق
بالشرط الا ان حكمه يتأخر عنه والحكم قابل للتأخر عن سببه فكان فى جعله داخلا
على الحكم تقليلا للخطر وتحصيلا للمقصود ايضا واما الطلاق والعتاق ونحوها
فيحتمل الخطر اى التعليق بالشرط فوجب القول بكمال التعليق بان يجعل الشرط
داخلا على السبب اذ لو جعل داخلا على الحكم كان تعليقا من وجه دون وجه
والاصل فى كل شئ هو الكمال اذ النقصان بالعوارض وقد عدم العارض
هنا فوجب القول بكمال التعليق وقد يقال فى الفرق بين شرط الخيار وسائر
التعليقات ان ثبوت الشرط فى البيع بكلمة على اذ هى المستعملة فيه فيقال
بعتك على انى بالخيار وهذه الكلمة وان كانت للشرط لكن عملها على خلاف
عمل كلمة التعليق فانك لو قلت ازورك اذ كنت تزورنى كنت معلقا زيارتك
بزيارة صاحبك فلو قلت على ان تزورنى كنت معلقا زيارة صاحبك بزيارتك
سابقة على زيارته على هذا اجماع اهل اللغة فلا توجب هذه الكلمة تعليق نفس
البيع بهذا الشرط بل توجب تعليق الخيار بالبيع فينعقد البيع سابقا ثم يثبت

للخطر لاحتراف على الهلاك كذا فى التقريب سعيد

الخيار واذا ثبت الخيار امتنع اللزوم وثبوت الحكم وهو الملك لان ذلك حكم الخيار
شرعا كذا فى البيان قوله واذا لم يكن مانعا للعلية يعنى اذا كان اثر التعليق فى
تاخير الحكم لا فى منع السبب عن الانعقاد ابطل الشافعى تعليق الطلاق و
العتاق بالملك حتى لا يقع الطلاق والعتاق بالتعليق عنده لان السبب موجود
فى الحال عنده ولا بد لانعقاده من وجود المحل فيشترط قيام الملك بالمحل
وقد عدم قوله فقد رد يعنى قول صاحب التلويح والراد هو المحقق الشريف
حيث قال فى حواشيه ما ذهب اليه من ان الحكم هو الجزاء وحده مذهب
صاحب المفتاح وهو مخالف لكلام سائر النحاة حيث صرحوا بان كلم المجازاة
تدل على سببية الاول ومسببية الثانى فيكون مدلولها ارتباط الثانى
بالاول ولزومه له ويكون كل واحد من الشرط والجزاء جزءا من الكلام
بمنزلة المبتداء والخبر لا ان يكون الشرط قيدا للجزاء على ان هذا المذهب
ليس بصحيح لان معنى قولك ان ركبت اضربك لو كان اضربك راكبا كما زعم
لما اختلفا صدقا وكذبا اذا لم يوجد منك ضرب ولا ركوب اصلا وليس
كذلك لان العرف شاهد على ان الاول صادق والثانى كاذب وكفى به شهيدا
ولا يخفى ان ما ضمنه فى كلامه تعصبا منه من ان مذهب الحنفية عقلى و
مذهب الشافعى شرعى انعكست القضية فيه فصار العقلى شرعيا والشرعى
غير شرعى فلا يكون حقا وماذا بعد الحق الا الضلال هذا ولقد اطال الفاضل
فى حاشية المطول بما لا يورث فى النقل الا الملال وكلامه مردود لدى اهل
الفضل والكمال فصله المحشى فى حاشية المطول بلا اجمال من اراد ان يعرف
حقيقة الحال فلينظر الى ذلك المقال قوله واذا دخل الشرط على الشرط شروع
فى بيان بعض مباحثه ومنها انه قد يتحد او يتعدد واذا تعدد فاما ان
يكون كل واحد شرطا على الجمع حتى يتوقف المشروط على حصولهما جميعا
او على البدل حتى يحصل بحصول ايهما كان والجزاء ايضا كذلك لانه اما ان
يتحد او يتعدد واذا تعدد فاما على الجمع حتى يلزم حصول هذا وذاك
معا واما على البدل حتى يلزم حصول احدهما مبهما واذا اعتبر التركيب كان
ثلثة من الشرط مع ثلثة من الجزاء قوله واذا تعقب الجمل المتعاطفة ينصرف
اليها جميعا قال المحقق وعن ابى حنيفة انه للجميع فيفرق بين الشرط والاستثناء

اى صاحب التلويح منه

حيث جعل الشرط للجميع والاستثناء للاخيرة فان نظر الى انه مقدم تقديرا
فقد علمت انه مقدم على ما يرجع اليه فقط يعني على الجزاء وفيه رد لما قيل
من ان وجه الفرق ان الشرط مقدم معنى فيقع الجميع في حيز الجزاء بخلاف
الاستثناء يعني ان هذا لا يصلح فارقا لانه انما يقدر تقديمه على ما يرجع اليه
سواء كان هو الجميع او الاخيرة قوله لان حق الشرط التقدم قيل قياس
الشرط ان يكون صدر الجملتين متقدما عليهما لان الشرطي قسم من الكلام
فحقه ان يشعر به من اول الامر ليعلم نوعه اجمالا ثم شخصه تفصيلا كما
فعلوا ذلك في الاستفهام والتمني والقسم والنفي ومن ثم قيل في نحو
اكرمك ان دخلت الدار ان كل جزاء قدم على الشرط فهو اخبار عما فيه
من النسبة لا اجزاء لما بعده من الشرط والجزاء محذوف تقديره اكرمك
ان دخلت الدار اكرمك لدلالة الجزء وهو اكرمك الاول عليه وانما
صير اليه مراعاة لتقدمه الواجب كما وجب في الاستفهام والقسم
قوله والرابع بيان الضرورة اي البيان الذي يقع بسبب الضرورة
قوله بما لم يوضع وهو السكوت قوله ما هو في حكم المنطوق اي النطق الذي
يدل على حكم المسكوت فكان بمنزلة المنطوق قوله كقوله تعالى وورثه
ابواه فلامه الثلث فصدر الكلام اوجب الشركة لان الارث اضيف اليهما
ثم خص الام بالثلث فكان ذلك بيانا ان للاب ما بقي وهذا البيان لم
يحصل بمحض السكوت عن نصيب الاب بل بصدر الكلام الموجب للشركة
اذ لو بين نصيب الام من غير اثبات الشركة بصدر الكلام لا يعرف نصيب
الاب بالسكوت قوله اي الذي من شانه التكلم يريد بهذا التفسير ان المراد
بالمتكلم لا الناطق واحترز به عمن لا يقدر على التكلم كالاخرس فان سكوته
القادر على التكلم
لا يدل على الحقيقة وبهذا تبين ضعف ما قيل الصواب ان يقال حال التكلم
قوله فانه يدل فان الله تعالى وصفه بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر في
قوله تعالى يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر فكان سكوته بيانا انما اقرهم
عليه داخل في المعروف خارج عن المنكر قال القاآني ان دلالة السكوت
على الحقيقة مشروطة بشرطين القدرة على الانكار وكون الفاعل الاكار
الفاعل مسلما معتقدا للاحكام لان ما لا يجوز شرعا لا يجوز السكوت

عنه

عنه الا عدم القدرة او كون الفاعل غير مسلم كالسكوت عند مضي اليهودي
الى الكنيسة لا يكون بيانا لشرعيته وان سبق تحريم ذلك الفعل دل السكوت
بالشرطين المذكورين على نسخ ذلك لان ترك الانكار على الحرام حرام وقيل
لو بين قبل ذلك قبحه لا يدل السكوت على الجواز اذ ذلك يكون مغنيا عن البيان
ثانيا ورد بان ترك الانكار عند معاينة غير الجائز غير جائز على النبي عليه
السلام قوله ثم تستحق هي فولده هذا حر بالقيمة قوله ان يفدى الاولاد
الغلام بالغلام اي بقيمته والجارية بالجارية اي بقيمتها وهكذا روي عن
علي رضي الله عنه في فصل الشراء وكان ذلك بمحضر من الصحابة وكان ذلك
بمنزلة الاجماع منهم انهم حكموا برد الجارية على مولاها ويكون الولد حرا
بالقيمة وبوجوب العقر وسكتوا عن بيان قيمة المنفعة ووجوبها للمستحق
على المغرور فيكون سكوتهم دليلا على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد
عن العقد وعن شبهة العقد بدلالة حالهم والموضع موضع الحاجة لان
المستحق جاء طالبا حكم الحادثة وهو جاهل بما هو واجب له وكانت هذه
الحادثة اول حادثة وقعت بعد رسول الله عليه السلام فلم يسمعوا فيه
نصا وكان يجب عليهم البيان بصفة البيان والسكوت بعد وجوب البيان
دليل النفي كذا قال شمس الائمة قوله وسكوت البكر البالغة في النكاح فيما
اذا استامرها الولي فسكتت او بلغها نكاح الولي فسكتت يجعل ذلك اجازة
بدلالة حالها فانها تستحيي عن اظهار الرغبة في الرجال قوله فانه جعل بيانا اي
اقرارا عند ابي يوسف ومحمد قوله عن اداء ما لزمه قال عليه السلام واليمين
على من انكر مع القدرة عليها والظاهر من حاله انه يكون محقا في الامتناع وذا
انما يكون بالاقرار قوله وتقرير هذا البحث على هذا الوجه حيث جعل سكوت
الشفيع وسكوت المولى من المولى من النوع الذي ثبت بدلالة حال التكلم
ولم يجعله مما ثبت ضرورة الدفع كما جعله القوم قوله بيانا للمائة اي بيان
ان المعطوف عليه من جنس المعطوف قوله لان العطف لم يوضع للبيان
لانه يقتضي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه فكيف يكون بيانا قوله
فان ارادة التفسير حاصله ان حذف تفسير المعطوف عليه صار متعارفا
ضرورة كثرة العدد وطول الكلام فيما يكثر وقوعه وكثر الاستعمال فيه

وذلك فيما يثبت فى الذمة حالاً ومؤجلاً فى عامة المعاملات كالمكيل والموزون دون الثوب والعبد والشاة فانها لا تثبت فى الذمة فلا يكثر وقوعها والحذف للتخفيف فيما يكثر وقوعه قوله ولان المعطوف يعنى ان المعطوف مع المعطوف عليه كشئ واحد من حيث انه لا يستفاد بالمعطوف حكم بدون المعطوف عليه بمنزلة المضاف مع المضاف اليه ثم المضاف يتعرف بالمضاف اليه فكذا المعطوف عليه بالمعطوف واذا صلح العطف للتعريف صح الحذف فى المعطوف عليه لدلالة المعطوف قوله وهو لغة التبديل تكلم العلماء فى معنى النسخ لغة فقيل معناه لغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل اذا ازالته ونسخ الشيب الشباب اذا اعدمه وقيل معناه النقل وهو تحويل الشئ من مكان الى مكان او حالة الى حالة مع بقائه فى نفسه قال صاحب الكشف الاوفق ان يكون بمعنى الازالة هنا لان نقل الحكم الذى هو منسوخ الى ناسخه لا يتصور واما الازالة وهى الابطال فمتصور واختار المص التبديل مكان الازاله لانه منصوص عليه فى القران قال الله تعالى واذا بدلنا اية مكان اية قوله واصطلاحاً اختلفوا فى تفسيره شريعة فقيل هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه وقيل هو الخطاب الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول وقيل هو الخطاب الدال على انتهاء امد الحكم الشرعى مع التأخر عن مورده ويختار بعض المتاخرين انه عبارة عن رفع الحكم الشرعى بدليل شرعى متاخر وذكر صاحب الميزان والحد الصحيح ان يقال هو بيان انتهاء الحكم الشرعى المطلق الذى فى تقديرنا وهمنا استمراره لولاه بطريق التراخى ويعنى بالحكم المحكوم اذ الحكم صفة ازلية لله تعالى قال وما قالوا من الازالة والرفع غير صحيح لان ما ثبت من الحكم فى الماضى لا يتصور بطلانه وما فى المستقبل لم يثبت فكيف يبطل ولان الفعل قد يكون ناسخاً وكذا المنسوخ فتقييده بالخطاب فاسد كذا فى الكشف واجود الحدود ما ذكره المص كما يفهم من تقريره قوله فانه يعنى النسخ فى حق صاحب الشرع بيان محض لانتهاء الحكم الاول ليس فيه معنى الرفع لانه كان معلوماً عند الله تعالى انه ينتهى فى وقت كذا بالناسخ فكان الناسخ بالنسبة الى علمه تعالى مبيناً للمدة لا رافعاً وبالنسبة الى علمنا

يكون

يكون رفعاً وتبديلاً لانه لما كان الحكم الاول مطلقاً كان البقاء فيه اصلاً وظاهراً فى حقنا لجهلنا عن مدته فالناسخ يكون تبديلاً بالنسبة الينا قوله لان الاستمتاع بالاخوات والجزء كان حلالاً فى زمن ادم عليه السلام قيل ورد فى التورية ان الله تعالى امر ادم عليه السلام بتزويج بناته من بنيه واستحلال الجزء لادم هى حواء التى خلقت منه ثم انتسخ ذلك بغيره من الشرايع حتى لا يجوز لاحد ان يتزوج اخته وان يستمتع بمن هو بعض منه بالنكاح نحو ابنته قوله ولان الختان كان جايزاً قال فى الكشف ترك الختان كان جايزاً فى شريعة ابرهيم عليه السلام ثم انتسخ بالوجوب فى شريعة موسى عليه السلام حيث اوجبه عليهم يوم ولادة الطفل قوله فان قيل تقريره الاحكام المذكورة كانت جايزة بالاباحة الاصلية دون الادلة الشرعية فرفعها لا يكون نسخاً ولو سلم كانت فى حق امة مخصوصة او كانت موقتة الى ظهور شريعة وتقرير الجواب انه قد ثبت الاطلاق واحتمال التقييد لم ينشاء عن دليل فلا يعباء به والاباحة الاصلية عندنا بالشريعة فان الناس لم يتركوا سدى فى زمان من الازمنة فرفعها يكون نسخاً لا محالة كذا فى التلويح واجاب القاانى عنه بانه بعد تسليم ان الاصل فى الاشياء الاباحة ان الانبياء عليهم السلام لما فعلوا ذلك وسكتوا ولم ينكروا عند مشاهدتها كان ذلك تشريعاً منهم فكانت احكاماً شرعية فيكون رفعها نسخاً قوله اما الاول فلان النسخ تقريره انه ان نسخ الله تعالى الحكم فاما لحكمة ظهرت له لم تكن ظاهرة له قبل اولا وكلاهما باطل فالاول لانه هو البداء وانه على الله تعالى محال والثانى لان ما لا يكون بحكمة فهو عبث وهو ايضاً على الله محال وتقرير الجواب انا لا نعتبر المصلحة فان عنيتم بالعبث ما لا مصلحة فيه فهو ملتزم او غيره فلا يلزم سلمناه لكن المصلحة يختلف باختلاف الاحوال والازمان كمنفعة شرب الدواء فى وقت او حالة ومضرته فى حالة اخرى او وقت اخر فقد تتجدد مصلحة لم تكن موجودة لانه يتجدد ظهور مصلحة لم تكن ظاهرة فلم يلزم بداء والحاصل ان عنيتم بظهور المصلحة تجددها اخترنا الاثبات ولا بداء او تجدد العلم بها اخترنا النفى ولا عبث قوله واما الثانى تقريره انه لو نسخ شريعة موسى عليه السلام لبطل قول موسى عليه السلام هذه شريعة مؤبدة ما دامت السموات والارض

ان هذه الشريعة [illegible] على ان احكام الله تعالى لمصالح العباد وانا لا نقول [illegible]

والتالى بط لكونه متواترًا وقول رسول صادق فلا يمكن بطلانه وايضا ثبت
فى التورية تمسكوا بالسبت اى بالعبادة فيه مادامت السموات والارض وتقرير
الجواب التزام بطلانه ومنع كونه قول قوم موسى عليه السلام ومتواترًا
بل هو مختلق قيل انما اختلقه ابن الراوندى ليعارض به دعوى رسالة محمد عليه السلام
ومنع كونه ثابتًا فى التورية النازل على موسى عليه السلام وثبوته فيما فى ايديهم
لا يكون حجة لانه محرف اذ قد ثبت بكتاب الله تعالى تحريفهم ما فى التورية
بالزيادة والنقصان فلم يبق نقلهم اليوم حجة ولهذا لم يجب الايمان بالتورية
التى فى ايديهم بل بالتى انزلت على موسى عليه السلام لان التواتر لم يوجد
فى نقل التورية فانه لم يبق من اليهود عدد التواتر فى زمن بخت نصر فانهم
واتفق اصحاب التواريخ انه لما استولى على بنى اسرائيل قتل رجالهم وسبى
ذراريهم الى ارض بابل واحرق اسفار التورية حتى لم يبق فيهم من يحفظ
التورية وزعموا ان الله تعالى الهم عزيرًا التورية بعد خلاصه من اسر بخت
نصر وقد روى اخبارهم ان عزيرًا كتب ذلك فى اخر عمره ودفعه الى تلميذه
ليقرأ على بنى اسرائيل فاخذوا التورية من التلميذ وبقول الواحد لا يثبت
التواتر وزعم بعضهم ان التلميذ زاد فيها شيئا ونقص فكيف يوثق بما هذا
سبيله والدليل عليه ان نسخ التورية ثلاث نسخة فى ايدى القرائية
ونسخة فى ايدى السامرية ونسخة فى ايدى النصارى والنسخ مختلفة فى
فى اعمار الدنيا واهلها على التفاوت ففى نسخة السامرية زيادة الف سنة
وكسر على ما فى نسخة القرائية وفى التى فى ايدى النصارى زيادة الف وثلثمائة
سنة والوعد بخروج المسيح وخروج العربى صاحب الجمل وارتفاع تحريم
السبت عند خروجهما فثبت ان ما نقلوه من تابيد شريعة موسى عليه السلام
وتحريم السبت افتراء على موسى عليه السلام كذا فى جامع الاسرار قوله ولو
ثبت ذلك يعنى لو كان ثابتًا عندهم لقضت العادة بان يقولوه للنبى عليه
السلام ويحتجوا به عليه ولم يقع والا لاشتهر عادة وانتفاء اللازم يدل على
انتفاء الملزوم قوله خلافًا لابى مسلم الاصفهانى ذكر فى القواطع ان الاصوليين
قد ذكروا الخلاف فى هذا مع طائفة من اليهود وفرقة من المسلمين وينسبونه
الى ابى مسلم محمد بن بحر الاصفهانى وهو رجل معروف بالعلم وان كان يعد

من

من المعتزلة وله كتاب كبير فى التفسير وكتب كثيرة فلا ادرى كيف وقع
هذا الخلاف منه قوله ولم يرد بانكار وقوعه ظاهره فان شريعة محمد عليه
السلام ناسخة لما قبلها من الشرايع فكيف يتصور هذا القول منه مع اعتقاده
لهذه الشريعة على انه لا يمكنه الخروج عما ثبت فى القران من جواز النسخ
نحو قوله تعالى ما ننسخ من اية واذا بدلنا اية مكان اية ونسخ بيت المقدس
بالكعبة فى باب القبلة الى غير ذلك مما لا يحصى وان قال قد كان ذلك
ولكن لا اسميه نسخًا كان هذا تعنتا لفظيًا ولزم ان يقال ان رفع شرع
من قبلنا لا يكون نسخًا ايضًا وهذا لا يقول له مسلم قوله قلنا قال المحقق
فى شرح المختصر ان الامة اجمعت على ان شريعتنا ناسخة لما يخالفها
من الاحكام يعنى ان ذلك الاجماع قبل ظهور المخالف فيكون حجة على
المخالف وبهذا تبين سقوط ما قاله صاحب التحصيل من انه لا اجماع
مع المخالف فان قيل لا نسلم كون النسخ مما يصح اثباته بالاجماع وانما يصح
لو لم يتوقف صحة الشريعة عليه قلنا هذا المنع لا يضرنا فان صحة
شريعتنا ان توقفت على النسخ وقد ثبتت بالبرهان فقد صح النسخ والا
جاز اثبات النسخ بالادلة الشرعية لان كل ما لا يتوقف عليه السمع
يجوز اثباته به والاجماع منها قوله فرفع ونسخ التوجه الى بيت المقدس بالتحول
الى القبلة والوصية للوالدين والاقربين باية المواريث قوله المبحث الثالث
فى محل النسخ قال القاانى اعلم ان النسخ لما كان بيان مدة الحكم فى الحقيقة
لا بد من ان يكون محله حكمًا يحتمل ان يكون موقتًا الى غاية فان لا يكون كذلك
ليكون النسخ بيانًا لمدة الحكم وذلك لمعنيين احدهما ان يكون فى نفسه محتملا
للوجود والعدم اى يحتمل ان يكون مشروعًا وان لا يكون مشروعًا اذ لو لم
يحتمل ان يكون مشروعًا كالكفر لاستحق عدم شرعيته فلا يحتمل النسخ ولو لم
يحتمل ان لا يكون مشروعًا كالايمان بالله تعالى وصفاته لاستحق شرعيته
ضرورة فلا يجرى فيه الشرع ايضًا فثبت ان محل النسخ جايزات العقول
الرابع
لا واجباتها وممتنعاتها وثانيهما ان لا يكون ملحقًا بما ينافى النسخ والمنافى ثلثة
توقيت نصًا او تابيد نصًا او تابيد دلالة خلافًا لجمهور الاصوليين اما
الاول فمثل ان يقول الشارع مثلا وجبت عليكم الصوم والصلوة عشر

سنين او حرمت عليكم هذا الشيء او حللته الى شهر فهذا لا يحتمل النسخ قبل
مضى تلك المدة لانه لما وقته بالشهر مثلا فقد اخبر بحسنه وقبحه الى شهر
فالنسخ قبل ذلك دليل البداء والغلط تعالى الله عن ذلك وفيه نظر لان
هذا لا يزيد على صحة الصوم غدًا ثم ينسخ قبل الغد واما الثاني فمثل ان يقول
صوموا ابدًا لان بيان التوقيت بعد التنصيص على التأبيد لا يكون الا على وجه
البداء وظهور الغلط والله يتعالى عن ذلك وفيه نظر لان لفظ التابيد قد يراد
المبالغة فى العرف لا الدوام فيجوز ان يكون كذلك فى استعمال الشرع على انه منقوض
بالنصوص التى تدل على خلود الفساق فى النار واما الثالث فمثل الشرايع
التى قبض عليها رسول الله عليه السلام فانها مؤبدة لا تحتمل النسخ لانه خاتم
النبيين ولا نسخ الا بوحى على لسان نبى قوله واختلف فى غيره واعلم ان الحكم المقيد
بالتأبيد ان كان التابيد قيدًا فى الفعل مثل ان يقول صوموا ابدًا فالجمهور على جواز
نسخه وان كان التأبيد قيدًا للوجوب وبيانًا لمدة بقاء الوجوب واستمراره
فان كان نصًا مثل ان يقول الصوم واجب مستمر ابدًا لم يقبل خلافه وان لم يكن
نصًا بل ظاهرًا مثل الصوم واجب فى الايام والازمان قبل النسخ الذى هو خلاف
التأبيد وحمل ظاهر التابيد على المجاز كالتخصيص بخوه قوله للجمهور احتج
المحقق على جواز نسخ ما يكون التابيد قيدًا للفعل بان قوله صوموا ابدًا لا يزيد
فى دلالته على جزئيات الزمان على دلالة قوله صم غدًا على صوم غدٍ وان ذلك
قابل للنسخ فاذا جاز ذلك مع قوة النصوصية فيما يتناوله فهذا مع ظهوره
واحتماله ان لا يتناول اولى بالجواز وحاصل احتجاجه انه اذا جاز نسخ التكليف
بالفعل المقيد بالازمنة المخصوصة بطريق التنصيص عليها فبطريق الظهور
واحتمال عدم التناول اولى ثم اورد احتجاج المخالفين حيث قال قالوا التأبيد
معناه انه دائم والنسخ ينفى الدوام ويقطعه فكان متناقضا فلم يجز على الله
تعالى ثم اجاب بانا لا نسلم التناقض اذ لا منافاة بين الايجاب فعل مقيد بالابد
وعدم ابدية التكليف به وذلك كما لا منافاة بين الايجاب صوم مقيد بزمان وان
لا يوجد الوجوب فى ذلك الزمان كما يقال صم غدًا ثم ينسخ قبله وذلك كما يتعلق
التكليف بالصوم فى غد ثم يموت قبل غدٍ فلا يوجد فى غدٍ تكليف والحاصل
ان ايجاب الدوام انما يناقضه عدم ايجاب الدوام لا عدم دوام الايجاب

كما يقال لازم الغريم ابدا وفلان يكرم الضيف ابدًا ويتبين بورود الناسخ ان المراد به المبالغة لا الدوام

قوله

قوله اعلم ان شرطه عندنا هو التمكن من عقد القلب دون التمكن من الفعل خلافا
للمعتزلة وبعض الشافعية كالصيرفى وبعض الحنابلة والشيخ ابى منصور وابى بكر
الجصاص والقاضى ابى زيد الدبوسى منا تمسكوا فيه بانه تعالى لو نهى عن الشيء قبل
التمكن من فعله لتعلق النهى بعين ما تعلق به الامر على وجه واحد فى وقت واحد
على شخص واحد وذلك يدل على البداء او الامر بالقبح او النهى عن الحسن اذ
المسئلة مفروضة فيما اذا قال الشارع صلوا عند غروب الشمس من هذا
اليوم ركعتين عبادة لله تعالى ثم قال قبل الغروب لا تصلوا عند غروب الشمس
من هذا اليوم والنسخ مع اتحاد هذه الاشياء يؤدى الى احد الوجوه الفاسدة وما
يؤدى الى الفاسد فهو فاسد تمسكت العامة بما روى انه عليه السلام لما عرج به
الى السماء فرض عليه وعلى امته خمسون صلوة فى يوم واحد وليلة واحدة وان
موسى عليه السلام اشار عليه فى ان يشفع فى النقصان فقبل ما اشار عليه
حتى ردت الى خمس صلوات بعد مراجعات وهذا نسخ للشيء قبل التمكن من
الفعل فدل وقوعه على جوازه فان قيل هذا الحديث من قبيل الاحاد فلا يصح
التعلق به فيما طريقه العلم على ان هذا الحديث يقتضى جواز نسخ الشيء قبل
التمكن من الاعتقاد والعمل وانتم لا تقولون به قلنا هذا الحديث مشهور تلقته
الامة بالقبول فوجب قبوله كما يجب قبول اصل المعراج وقولهم هذا الحديث يقتضى
جواز النسخ قبل التمكن من الاعتقاد قلنا ممنوع فان النبى عليه السلام احد
المكلفين وقد علم واعتقد غاية الامر انه كان قبل علم جميع المكلفين وعلم
الجميع ليس بشرط بالاتفاق قوله والسنة بالسنة اذا كانت الثانية مثل
الاولى او فوقها فى القوة بلا خلاف بين العلماء قوله والكتاب بالسنة
المتواترة عندنا وهو لمذهب الجمهور قوله واستدل على الاول يعنى على
عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة بوجوه اربعة قوله انه مطعنة للطاعن
حاصل الاول ان فى عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة صيانة الرسول
عن شبهة الطعن لانه لو نسخ الكتاب بها يقول الطاعن هو اول قائل
واول عامل بخلاف ما يزعم انه انزل اليه فكيف يعتمد قوله قوله والثانى
انه تعالى قال ما ننسخ من اية الاية وجه التمسك بها ان الله تعالى المثلية
او الخيرية فى النسخ وهو ان يكون الناسخ مثلا للمنسوخ او خيرًا منه

وعلى البداء والامر بالقبيح والنهى عن الحسن عهد

شرط

ولاشك ان السنة لاتكون مثلا للقران ولاخيرا منه فالقران كلام الله تعالى معجز والسنة كلام الرسول غير معجز وقوله نأت بخير منها يفيد انه ياتى بما هو من جنسه وقوله نأت يفيد انه المفرد بالاتيان بذلك الخير وذلك لايكون الا والناسخ قران لاسنة ويؤكده سياق الاية وهو قوله تعالى الم تعلم ان الله على كل شئ قدير لاشعاره بان الاتى به هو الله تعالى قوله انه تعالى قال قل مايكون لى الاية وهذا يدل على كونه متبعا لما اوحى اليه لامبدلا لشئ منه والنسخ تبديل قوله و الجواب عن الاول حاصله انه لاعبرة به لانه لو وقع الطعن بما قال لما جاز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة لان للطاعن ان يقول انه خالف قوله و ناقض والمتناقض لايعبأ بقوله قوله خيرية الحكم قال القاانى المراد بالخيرية والله اعلم الخيرية فى الحكم لافى النظم ومعناه ان يكون حكم الناسخ فى حقهم اصلح من حكم المنسوخ وانما قلنا ذلك لان كلام الله تعالى لايكون بعضه خيرا من بعض بالنظر الى الاعجاز فلو كان المراد الخيرية من حيث النظم لما تأتى الخيرية فى شئ من صور النسخ فهذا خلاف الكتاب وفيه تأمل وفى الكشاف المراد بالخيرية فيما يرجع الى العباد من حيث زيادة الثواب ومن حيث انه ايسر اواجمع لمصالحهم عاجلا واجلا قوله لانه مخالف للنص يعنى قوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه قوله وعلى الثانى يعنى واستدل الشافعى على عدم جواز نسخ السنة بالكتاب بوجهين الاول انه لونسخت السنة بالكتاب يقول الطاعن قد كذبه ربه فيما قال فكيف نصدقه فيجب سد هذا الباب بما قلنا اكراما لرسوله وصيانة لشريعته والثانى انه تعالى قال وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس مانزل اليهم فدل على ان الرسول مبين للاحكام وهو الغرض من بعثته فلو نسخ الرسول بعض الاحكام بما جاء به من القران لكان رافعا لامبينا لان نسخ الحكم رفع له ورفع الشئ لايكون بيانا له قوله وعن الثانى ان المراد بالبيان فى الاية تبليغه عليه السلام اليهم لانه اظهاره ولو سلم فالنسخ ايضا بيان لانتهاء احد الحكم ولو سلم فكونه عليه السلام مبينا لاينفى كونه ناسخا ايضا لانه قد يكون مبينا لما ثبت من الاحكام ناسخا لما ارتفع منها ولامنافاة بينهما قوله والاجماع لاينسخ شيئا يعنى لايصلح ناسخا عند اكثر العلماء وقد جوز بعض مشايخنا منهم عيسى بن ابان ذلك محتجا بانه يوجب علم اليقين كالنص

يجوز

فيجوز النسخ به كما يجوز بالنص والصحيح هو الاول لان الاجماع انما يكون حجة بعده عليه السلام ولانسخ بعده قوله ولاينسخ يعنى الاجماع بشئ واعلم ان كلام الامام فخر الاسلام مضطرب حيث قال ههنا واما الاجماع فقد قال بعض المتاخرين انه ينسخ النسخ به والصحيح ان النسخ به لايكون لان النسخ لايكون الا فى حيوة النبى عليه السلام والاجماع ليس بحجة فى حيوته لانه لااجماع دون رأيه والرجوع اليه فرض واذا ورد منه البيان فالموجب للعلم هو البيان المسموع منه فاذا صار الاجماع واجب العمل به لم يبق النسخ مشروعا وقال فى باب الاجماع والنسخ فى ذلك جائز بمثله حتى اذا ثبت حكم باجماع عصر يجوز ان يجتمع اولئك على خلافه فينسخ الاول ويجوز ذلك وان لم يتصل به التمكن من العمل عندنا على مامر ويستوى فى ذلك ان يكون فى عصرين او عصر واحد اعنى به فى جواز النسخ يعنى يجوز النسخ فى الاجماع بمثله حتى جاز نسخ الاجماع القطعى بالقطعى والظنى بالظنى والقطعى جميعا فلو اجتمعت الصحابة على حكم ثم اجمعوا على خلافه بعد مدة يجوز ويكون الثانى ناسخا للاول لكونه مثله ولو اجمع القرن الثانى على خلافهم لايجوز لانه لايصلح ناسخا للاول لكونه دونه ولو اجمع القرن الثانى على حكم ثم اجمعوا بانفسهم او من بعدهم على خلافهم جاز لانه مثل الاول فيصلح ناسخا له وانما جاز نسخ الاجماع بمثله لانه يجوز ان ينتهى مدة حكم ثبت بالاجماع ويظهر ذلك بتوفيق الله تعالى اهل الاجتهاد على اجماعهم على خلاف الاجماع الاول كما اذا ورد نص الاول ولايخفى ظهر به ان مدة ذلك الحكم قد انتهت هذا تحقيق كلام فخر الاسلام ولايخفى ان بين كلاميه تناقضا ظاهرا او وجهه صاحب الكشف بانه يحتمل ان يكون مراده انه لايجوز نسخ الكتاب والسنة بالاجماع اما نسخ الاجماع بالاجماع فيجوز اوما قاله فى باب الاجماع وقع على قول ذلك البعض قال فى التلويح والجمهور على انه لاينسخ ولاينسخ به لانه لايكون الا عن دليل شرعى ولايتصور حدوثه بعد النبى عليه السلام ولاظهوره لاستلزام اجماعهم اولا على الخطاء مع لزوم كونه خلاف النص وهو غير منعقد وتحقيقه ان الاجماع كما انه لاينسخ لاينسخ به غيره لان الاجماع اما ان يكون عن نص اولا وعلى التقدير الثانى فلانسخ به اما اذا كان عن نص فلان النص هو الناسخ لا الاجماع ولما اذا لم يكن

لان قول القائل لااخذ منك درهما الا اتيك بخير منه يفيد انه ياتى بدرهم خير من الدرهم المأخوذ منه

بخلاف النص

عن نص فلان المنسوخ اما قطعي او ظني فان كان قطعيا كان الاجماع على خلاف
القاطع وخلاف القاطع خطاء فيلزم الاجماع على الخطاء وانه باطل وان
كان ظنيا لم يبق مع الاجماع على خلافه دليلا لان شرط العمل به رجحانه
وافادته للظن وقد انتفى ونسخ قوله واما سقوط دفع لما يقال انه قد
سقط نصيب المؤلفة بالاجماع المنعقد في زمن ابي بكر رضي الله عنه وتقرير
الدفع انه لم ينسخ بالاجماع بل هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء العلة وقيل نسخ
بحديث رواه عمر رضي الله عنه واجمعوا على صحته قوله وكذا القياس اختلف
في القياس هل يكون ناسخا او منسوخا وتفصيله ان القياس اما مظنون
او مقطوع اما المظنون فلا يكون ناسخا ولا منسوخا اما الاول فلان ما قبله
اما قطعي او ظني فان كان قطعيا لم يجز نسخه به لان نسخ المقطوع بالمظنون
غير جائز وان كان ظنيا تبين زوال شرط العمل به وهو رجحانه وذلك لانه
ثبت مقيدا بعدم ظهور معارض راجح او مساو فلا يجب العمل به عند ظهور
معارض راجح او مساو فلا يجب العمل به عند ظهور معارض راجح سواء قلنا
كل مجتهد مصيب او قلنا المصيب واحد وح كان الواجب العمل به ما لم يظهر
راجح وقد عمل به ولم يرفع ولا حكم له في الزمان الذي ظهر فيه الراجح فيرفع
فلا رفع على التقديرين لحكم فلا نسخ واما الثاني فلان ما بعده لا بد وان
يكون قطعيا او ظنيا راجحا واياما كان فقد بان زوال شرط العمل به لانه ثبت
مقيدا والتقرير ما مر واما المقطوع فينسخ بالمقطوع في حيوته عليه السلام
وهو اذا نسخ حكم الاصل بنص فيقاس عليه واما بعده عليه السلام فلا نسخ
اذ لا ولاية للنسخ للامة نعم قد يظهر انه كان منسوخا بان يظهر نسخ حكم اصله قال
صاحب التحقيق القياس المظنون لا يكون ناسخا لشيء عند الجمهور جليا
كان او خفيا ونقل عن ابي العباس بن سريج من اصحاب الشافعي ان النسخ بيان
كالتخصيص فما جاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا وكان الامام ابو القاسم
الانماطي من اصحابه لا يجوز ذلك بقياس السنة ويجوز بقياس مستخرج
من الاصول وكان يقول كل قياس هو مستخرج من القران يجوز نسخ الكتاب به
وكل قياس هو مستخرج من السنة يجوز نسخ السنة به لان هذا في الحقيقة
نسخ السنة به لان هذا في الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة

تمسك

بمعارضة القاطع له وهو الاجماع فلا يثبت به حكم فلا منسوخ ولا رفع تمت

عدم ظهور الراجح وظهور معارض الراجح منه

تمسك الجمهور بان الصحابة رضي الله عنهم كانوا مجمعين على ترك الرأي بالكتاب
والسنة وان كانت السنة من الاحاد وبان ما تقدم على القياس المظنون الذي
ينسخ به ان كان قطعيا لا يجوز نسخه به لانعقاد الاجماع على وجوب تقديم القاطع
على غيره وترك الاضعف بالاقوى وان كان ظنيا فلا نسخ ايضا لان العمل بالمظنون
المتقدم انما يثبت مشروطا برجحانه على ما يعارضه وينافيه اذ لو ترجح عليه قياس
اخر بطل شرط العمل به وخرج عن كونه مقتضيا للحكم فيتبين من القياس الراجح
ان حكم المظنون المتقدم لم يكن ثابتا وان لا ثبوت له فلا رفع ولا نسخ واما اعتبار
النسخ بالتخصيص فمنقوض بدليل العقل والاجماع وخبر الواحد فان
التخصيص بها جائز دون النسخ وكيف يتساويان والتخصيص بيان والنسخ
رفع وابطال ومما ذكره الانماطي ضعيف ايضا فان الوصف الذي به يرد
الفرع الى الاصل المنصوص عليه في الكتاب والسنة غير مقطوع لانه
هو المعنى في الحكم الثابت بالنص حتى لو كان ذلك المعنى مقطوعا به بان
كان منصوصا عليه جاز النسخ به ايضا كالنص وكما لا يصلح ناسخا لا يصلح
منسوخا عند العامة خلافا للحنابلة وعبد الجبار من المعتزلة ما بعد القياس
قطعيا كان او ظنيا تبين زوال شرط العمل بالقياس المظنون وهو رجحانه
القاطع والظني المتأخر عنه عليه والا لما صلح لنسخ المتقدم واذا زال شرط
العمل به فلا حكم له ولا رفع ولا نسخ قوله يجوز ان يكون اخف من المنسوخ او
مساويا بالاتفاق وهل يجوز بانقل منه فالجمهور على جوازه ومنعه قوم محتجين
بان النقل الى الاشق الاثقل ابعد من المصلحة فلا يجوز وبان الله تعالى قال
يريد الله ان يخفف عنكم يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والنقل الى
الاثقل بخلاف ذلك فلا يريده وبانه قال تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نأت
بخير منها او مثلها فيجب الاخف لانه الخير او المساوي لانه المثل والاشق ليس
بخير ولا امثل والجواب عن الاول بالمنع والنقض اما المنع فتقريره لا نسلم
انه ابعد من المصلحة وربما علم الله تعالى ان المصلحة في الاثقل بعد الاخف
اكثر كما ينقلهم من الصحة الى السقم ومن القوة الى الضعف ومن الشباب
الى الهرم واما النقض فانه يلزمكم في اصل التكليف بانه نقل من البراءة
الاصلية الى ما هو اثقل فينبغي ان يجوزوا انه جائز اتفاقا وعن الثاني بانا

لانم عموم التخفيف واليسر والعسر في الايتين بل هي مطلقة ولو سلم فسياقها
يدل على ارادة ذلك في المآل لا في الحال فالتخفيف هو تخفيف الحساب واليسر
هو تكثير الثواب ولو سلم انه في الحال لكن باعتبار ما يؤل اليه فيسمى التثقيل في الحال
تخفيفا والعسر في الحال يسرا تسمية للشيء باسم عاقبته فان عاقبتهم ترجع الى
التخفيف واليسر بسبب نيلهم الثواب ورفعهم العقاب ولو سلم ان كلا من
التخفيف واليسر حقيقة شامل للعاجل وليس مختصا بالاجل ولا مجازا عما
يؤل الى ذلك لم يثبت مطلوبكم وعن الثالث بان الاشق قد يكون خيرا لان فيه
فضل الثواب قال الله تعالى لا يصيبهم ظماء ولا نصب ولا مخمصة الاية وقال
عليه السلام لعائشة رضي الله عنها اجرك بقدر نصبك وكما يقول الطبيب
للمريض الجوع خير لك قوله ولنا عقلا انه ان لم يعتبر المصلحة فواضح لان الله
تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وان اعتبرت فيجوز ان يكون المصلحة في النقل
من الاخف الى الاشق كما يجوز ان تكون في عكسه وسمعا ان التخيير بين الصوم
والفدية كان هو الواجب في ابتداء الاسلام فنسخ بتعيين الصوم ولا شك
ان الزام احد الامرين اشق من التخيير بينهما وان صوم عاشوراء كان
هو الواجب فنسخ بصوم رمضان وصوم شهر اشق من صوم يوم واحد ومنه ان
الحبس في البيوت كان هو الواجب على الزاني فنسخ بالحد من الجلد والرجم وانه اثقل
وكذا الخمر كان حلالا في الابتداء ثم نسخ ولا شك ان الحرمة اشق من الاباحة
قوله لا ينسخ المتواتر بالاحاد قال القاضي يجوز نسخ الكتاب والسنة المتواترة
بخبر الواحد في حيوة النبي عليه السلام فان اهل قباء كانوا يصلون الى بيت
المقدس بناء على ما ثبت من سنة رسول الله عليه السلام المتواترة فقال
لهم ابن عمر رضي الله عنهما ان القبلة قد تحولت الى الكعبة فاستداروا اليها في خلال
الصلوة ولم ينكر عليهم رسول الله عليه السلام فدل على جوازه فان قيل ان
ما ثبت بالكتاب والسنة المتواترة مقطوع به فكيف يترك بخبر الواحد وانه لا
يوجب الا الظن قلنا ما الذي تعنون بقولكم انه مقطوع به ان تعنون به ان اصل
الحكم مقطوع به ام دوامه فان قلتم بالاول فمسلم والنسخ لا يرد عليه وانما
يقطع دوامه ويبين انتهاؤه وان قلتم بالثاني فمم لان بقاء الحكم حال
حيوة النبي صلى الله عليه وسلم ظني لثبوته بالاستصحاب ولان احتمال

النسخ

اي المذكور من التخفيف واليسر منه

في الحكم

فانه مخصوص بالنسخ بالاثقل منه

وقع في شرح المحقق للمختصر من صوم عشرة ايام بكلمة قوله صوم يوم واحد ومنه صوم الايام المعدودة قال التاسع ... منه

النسخ قائم في كل حال فاما بعد وفات النبي عليه السلام وجب الحكم بالقاء
قطعا لتيقننا بان لا نسخ بعد انقطاع الوحي فلا بد ان يكون ما ثبت به النسخ
في حال حيوته عليه السلام بطريق لا شبهة فيه وهو التواتر خلافا للداود قوله
ويجوز نسخ الثابت اعلم ان الفحوى مفهوم الموافقة والاصل ما له المفهوم
ونسخهما معا جائز اتفاقا واختلفوا في نسخ احدهما دون الاخر فمنهم من جوز نسخ
كل منهما بدون الاخر ومنهم من منع نسخ كل واحد منهما بدون الاخر والمختار انه
يجوز نسخ الاصل بدون الفحوى ويمتنع نسخ الفحوى بدون الاصل لان تحريم
التافيف ملزوم لتحريم الضرب والالم يعلم منه من غير عكس للاولوية في الفرع
ونسخ الفحوى دون الاصل معناه بقاء تحريم التافيف وانتفاء تحريم الضرب وهو
وجود الملزوم مع عدم اللازم وانه محال واما عكسه وهو انتفاء تحريم التافيف
مع بقاء تحريم الضرب فرفع الملزوم مع بقاء اللازم وانه لا يمتنع واحتج القائلون
بالجواز فيهما بان افادة اللفظ للاصل والفحوى دلالتان متغايرتان فجاز
رفع كل واحدة منهما بدون الاخرى ضرورة والجواب انا لا نم دلالة التغاير
على جواز رفع كل واحد منهما دون الاخر وانما يصح ذلك اذا لم يكن احد الغيرين
مستلزما للاخر واحتج القائلون بالامتناع فيهما اما في الفحوى بدون الاصل
فلما مر واما في الاصل بدون الفحوى فلان الفحوى تابع الاصل فاذا ارتفع
الاصل لم يكن بقاؤه لوجوب ارتفاع التابع بارتفاع متبوعه والا لم يكن
تابعا له والجواب ان دلالة اللفظ على الفحوى تابعة لدلالته على الاصل وليس
حكمها تابعا لحكمه فان فهمنا لتحريم الضرب حصل من فهمنا لتحريم التافيف
لا ان الضرب انما كان حراما لان التافيف حرام ولولا حرمة التافيف لما
كان الضرب حراما والذي يرتفع هو حكم تحريم التافيف لا دلالة اللفظ
عليه فانها باقية فالمتبوع لم يرتفع والمرتفع ليس بمتبوع قوله اذا نسخ حكم
اصل القياس هل يبقى حكم فرعه اختلف فيه فقيل لا يبقى حكم فرعه لانه يستلزم
خروج علة الاصل عن كونها معتبرة شرعا حيث علم الغاؤها بعدم ترتب الحكم
عليها في الاصل والفرع انما يثبت بالعلة فاذا انتفت العلة انتفى الفرع والا لزم
ثبوت الحكم بلا دليل وقيل يبقى وهذا مذهب الحنفية واستدل عليه بوجهين
الاول ان الفرع تابع للدلالة لا لحكم الاصل فلا يلزم من انتفاء الحكم انتفاء

من وجود الملزوم مع عدم اللازم وهو محال منه

العلة ولعلها لا عطف على ان الضرب فيصحب حكم النفي عليهما منه

الدلالة ولم يحدث شئ الا انتفاء الحكم والدلالة الثابتة باقية فيبقى حكم الفرع
الثانى ان هذا حكم برفع حكم الفرع قياسا على رفع حكم الاصل من غير علة جامعة
بينهما موجبة للرفع والقياس بلا جامع فاسد هذا وكان المص لم يعرف هو
المذهب فى هذا المقام ولذا اختار ذلك الكلام والله الموفق للمرام قوله يعرف
الناسخ بالتاريخ اشارة الى ما ذكره المحقق فى شرح المختصر حيث قال لتعيين
الناسخ ومعرفته من المنسوخ ومما ليس بناسخ ولا منسوخ طرق صحيحة
وطرق فاسدة القسم الاول الطرق الصحيحة فمنها ان يعلم تأخره بضبط
التاريخ مثل ان يعلم ان هذه نزلت فى غزوة كذا وتلك فى غزوة كذا وهذه
فى خامسة الهجرة وتلك فى سادسها ومنها ان يقول عليه السلام هذا ناسخ وهذا
منسوخ اما صريحا واما بان يذكر ما هو فى معناه نحو كنت نهيتكم عن زيارة
القبور الا فزوروها كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحى الا فادخروها وامثالهما
ومنها الاجماع على انه ناسخ القسم الثانى الطرق الفاسدة فمنها قول الصحابى هذا
ناسخ فان تعيينه قد يكون عن اجتهاده ولا يجب اتباع المجتهد له فيه نعم اذا تعارض
متواتران فعين احدهما فقال هذا ناسخ لذلك هل يسمع فيه نظر من حيث انه
نسخ للمتواتر بالاحاد او بالمتواتر والاحاد دليل كونه ناسخا وما لا يقبل ابتداء قد
يقبل اذا كان المآل اليه كما يقبل الشاهد ان فى الاحصان وان ترتب عليه الرجم
دون الرجم وشهادة النساء فى الولادة وان ترتب عليه النسب دون النسب لجاء
التجويز العقلى ولا دليل على احد الطرفين فيتوقف ومنها قبليته فى المصحف
فتشعر بقبليته فى المنزل وانما لم تدل لانها لم ترتب بترتيب النزول ومنها حداثة
سن الصحابى لانه متأخر الصحبة فى فيدل على تأخر ما نقله لان المنقول
متأخر الصحبة قد يكون متقدما وبالعكس اللهم الا ان ينقطع صحبة الاول قبل
صحبة الثانى فيرجع الى ما علم تقدم تاريخه ومنها تاخر اسلامه وهو كما قبله
ومنها موافقته لحكم البراءة الاصلية فتدل على تأخره من حيث انه لو تقدم
لم يفد الا ما علم بالاصل فيعرى عن الفائدة الجديدة واذا تاخر افاد الاخر
رفع حكم الاصل وهذا رفع الحكم الاول ولما عرفت طرق التعيين فاذا لم يعلم
الناسخ معينا بطريقه وجب التوقف حتى يظهر دليل لا التخيير فيهما لان
مرجعه رفع حكمهما مع العلم بان احدهما حق وانه لا يجوز قوله والمنسوخ منه

اى ما قيل انه لا يبقى حكم فرعه منهيه

فيه

فيه اشارة الى ان هذا التفصيل مخصوص بمنسوخ الكتاب اذ الحديث ليس من
الوحى المتلو حتى يكون منسوخ التلاوة بل لا يجرى النسخ الا فى حكمه قوله اما التلاوة
يعنى النظم والحكم المتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه كالصحف السابقة مثل صحف ابرهيم
وموسى عليهما السلام ومن تقدم نبينا من الرسل عليهم السلام فانها كانت
نازلة تقراء ويعمل بها قال الله تعالى ان هذا لفى الصحف الاولى الاية وانه لفى زبر
الاولين فانها نسخت اصلا اما بصرفها عن القلوب او بموت العلماء كذا قال الامام
فخر الاسلام وفيه نظر لان النسخ رفع حكم شرعى بدليل شرعى والانساء
والاماتة ليسا بدليلين شرعيين فلا يكون ذلك نسخا ثم ان نسخ التلاوة والحكم
كان جائزا فى حيوة النبى عليه السلام قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء
الله واما بعد وفاته فلا لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون اى نحفظه
منزلا وهذا لانه لا يجوز ان يراد حفظه لديه لان الله يتعالى عن النسيان والغفلة
فثبت انه اراد به حفظه لدينا فانه مما يحتمل ضياعه بتبديل منا قصدا كما فعل
اهل الكتاب او بنسيان قوله او احدهما وهو نسخ الحكم دون التلاوة ونسخ التلاوة
دون الحكم وهذان صحيحان عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وانكرت فرقة شاذة من
المعتزلة الجواز فى القسمين متمسكين بان المقصود من النص حكم المتعلق
بمعناه اذ الابتلاء يحصل به والنص وسيلة الى هذا المقصود فلا يبقى النص
بدون حكمه لسقوط اعتبار الوسيلة عند فوات المقصود كوجوب الوضوء
لا يبقى بعد سقوط الصلوة بالحيض وغيره وان الحكم ثابت بالنص فلا يبقى
بدونه كالملك الثابت بالبيع لا يبقى بدون البيع بان انفسخ وتمسك الجمهور
فى القسمين بالمعقول والمنقول اما الاول فهو ان للنظم حكمين حكم يتعلق
بنفس النظم مثل جواز الصلوة والاعجاز وغيرهما وحكم يتعلق بالمعنى وهو
ما يترتب عليه من الوجوب والحرمة ونحوهما وكل واحد منهما مقصود بنفسه
اما ما يتعلق بالمعنى فظاهر واما ما يتعلق بالنظم فلان فى القران ما هو متشابه
ولم يثبت به من الاحكام الا ما يتعلق من جواز الصلوة والاعجاز وحرمة القراءة
على الحائض والجنب ونحوهما واذا كان كذلك جاز ان يكون احدهما مصلحة دون
الاخر واذا انتسخ ما يتعلق بالمعنى جاز ان يبقى ما يتعلق بالنظم من جواز الصلوة
والاعجاز لكونه مقصودا به وكذا عكسه كالصلوة والصوم لما كان كل واحد

وكما نعى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة منهيه

وتبعهم من انكر نسخ التلاوة مع بقاء الحكم دون عكسه منهيه

منهما مقصودا جاز بقاء احدهما مع عدم الاخر وبهذا تبين ان قولهم المقصود
من النص حكمه دون نظمه فاسد لان الحكم المتعلق بالنظم مقصود ايضا وكذا قولهم
ان الحكم ثابت بالنص فلا يبقى بدونه لان بقاء الحكم لا يكون ببقاء السبب الموجب
فانتساخ التلاوة لا يمنع بقاء الحكم واما الثانى فكالقراءات المشهورة التى
لم تثبت بالتواتر مثل قراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات ومثل
قراءة ابن عباس فافطر فعدة من ايام اخر ومثل قراءة سعد بن ابى وقاص
وله اخ او اخت لام فلكل واحد منهما السدس ومثل رواية عمر رضى الله عنه
الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله انتسخت تلاوتها
فى حيوة الرسول عليه السلام بصرف الله تعالى القلوب عن حفظها فى
حيوته الا قلوب هؤلاء وبقيت احكامها بحفظهم ونقلهم بعد وفاته عليه
السلام وخبر الواحد كاف فى وجوب العمل فدل ذلك على جواز نسخ التلاوة
وبقاء الحكم وكذا الايذاء باللسان للزناة وامساك الزوانى فى البيوت و
الاعتداد بالحول للتوفى عنها زوجها ووصية الوالدين وتقديم الصدقة على
نجوى الرسول والتخيير بين الفدية والصوم ومسالمة الكفار وثبات الواحد
العشرة احكام نسخت مع بقاء تلاوة الايات الموجبة لها فدل ذلك على
جواز نسخ الحكم دون التلاوة قوله اعلم ان العلماء اتفقوا اعلم ان الزيادة على ما
شرع من العبادة هل تكون نسخا ام لا فنقول فى الثانية اهى مستقلة او غير
مستقلة فان كانت عبادة مستقلة بنفسها فلا نزاع بين الجمهور فى انها
لا تكون نسخا وعن بعض الاصوليين ان زيادة صلوة على الصلوات الخمس
نسخ والمنسوخ قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى لانها
تجعل مكان وسطى غيرها وهو باطل لان النسخ انما يكون فى الاحكام الشرعية
وكون الشيء وسطى ليس كذلك وان كانت غير مستقلة ففيه النزاع وذلك
بزيادة جزء او شرط او زيادة ما يرفع مفهوم المخالفة واختلفوا فيه على ستة
مذاهب الاول انها نسخ واليه ذهب العلماء الحنفية الثانى انها ليست بنسخ مطلقا
واليه ذهب الشافعية والحنابلة الثالث انها نسخ فيما يرفع مفهوم المخالفة
دون الجزء والشرط واليه ذهب قوم الرابع ان الزيادة ان غيرت الاصل
تغييرا شرعيا حتى صار وجوده كالعدم والا فلا واليه ذهب القاضى عبد الجبار

بان لا تكون الزيادة مع الاصل جزئين لعبادة ويشترط الزيادة فى الاولى ... ولم يضم اليها الزيادة كزيادة ركعة ... بان تجعل الزيادة ... لعبادة كالطهارة فى الطواف ... بان ترفع مفهوم المخالفة ... منه

الخامس

الخامس ان الزيادة ان اتصلت بالاصل زيادة اتحاد فهو نسخ والا فلا
واليه ذهب الغزالى السادس ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته
بدليل شرعى فهو نسخ والا فلا واليه ذهب ابن الحاجب وغيره هذا تفصيل
المذاهب على ما ذكر فى شرح مختصر ابن الحاجب قوله وهو يعنى الاجزاء بمعنى
الخروج عن العهدة حكم شرعى وضعى كما عرفت فيما سبق وبهذا يندفع ما ذكر فى
التلويح قوله ليست بنسخ لان النسخ يكون برفع الحكم المشروع وفى الزيادة تقرير الحكم
المشروع فلا يكون نسخا الا يرى ان من ادعى على اخر الفا وخمسماية وشهد شاهد
ان احدهما بالف والاخر بالف وخمسمائة قبلت شهادتهما بالف والحاق الزيادة
بالالف يوجب تقرير الالف فى كونه مشهودا به لا رفعه والا لم تقبل شهادته
قوله فلا يزاد التغريب على الجلد اى لا يزاد النفى وهو تغريب عام على الجلد الذى
هو حد زنا البكر لان النفى اذا الحق بالجلد بطل بقى الحد لم يبق بنفسه حدا بل
صار بعض الحد وليس للبعض حكم الوجود فيكون نسخا للحكم الثابت بالكتاب
وهو قوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة بخبر الواحد
وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام اى حد زنا البكر قوله
والنية يعنى ولا يزاد النية على اية الوضوء وهى ان يقصد المتوضئ بقلبه عند
غسل الاعضاء ازالة الحدث او استباحة الصلوة او فرض الوضوء بقوله
عليه السلام الاعمال بالنيات وبالقياس على التيمم فان البدل لا يخالف الاصل
فى الشرط كما ذهب اليه الشافعى لانه لا يكون عملا بالكتاب ولا بيانا له لانه بين لما
وضع له بل يكون نسخا لا يقال قوله عليه السلام الاعمال بالنيات مشهور
والزيادة بمثله جائزة عندكم فهلا عملتم به لانا نقول انه وان كان مشهورا لكنه متروك
الظاهر فانحط عن رتبته فلم يعمل به ولا يخفى ان ايراد النية ههنا غير مناسب
لان قوله عليه السلام الاعمال بالنيات ليس بخبر واحد قوله ولا الترتيب
وهو رعاية النسق المذكور فى النص قوله ولا الولاء بكسر الواو وهو التتابع فى
الافعال من غير ان يتخللها جفاف عضو مع اعتدال الهواء كما ذهب اليه
مالك والشافعى فى قوله القديم وابن ابى ليلى متمسكين بمواظبة النبى عليه
السلام من غير تركه لفعله مرة تعليما للجواز كذا فى التقرير والمناسب للمقام
التمسك بقوله عليه السلام هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به قوله فان

قلو جاز تركه

كلا من الغسل والمسح قال فخر الاسلام وصار مذهب المخالف في هذا الاصل
غلطا من وجهين احدهما انه حط منزلة الخاص من الكتاب عن رتبته والثاني
انه رفع حكم خبر الواحد فوق منزلته يعني صار مذهبه في جواز الزيادة
على النص بخبر الواحد غلطا من وجهين لانه لما سوى بينهما بتجويز الزيادة
به عليه لزم حط درجة الكتاب بالنظر الى درجة خبر الواحد ورفع درجة
خبر الواحد بالنظر الى رتبة الكتاب حيث اثبت بهما الفرضية والواجب
ان يكون الكتاب فوق خبر الواحد لكونه قطعي الثبوت **قوله** ونوقض بان اية
التيمم كاية الوضوء في ان المذكور فيها المسح كقوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا
وامسحوا بوجوهكم وايديكم مع انكم شرطتم النية في التيمم وتقرير الجواب ان
النية فيه ثابتة باشارة النص فان التيمم هو القصد وليست النية الا القصد
والظاهر ان القصد الى الصعيد المعتبر لا يكون الا امتثالا للمامور به اذ ليس
معنى يقصد سواه ظاهرا بخلاف الوضوء فان القصد الى استعمال الماء
لا يتعين لذلك للتزاحم في المقصود فلم يجعل فيه القصد نية وبهذا يندفع
ما قيل سلمنا ان التيمم هو القصد ولكن ليس الكلام في مفهومه اللغوي و
انما هو فيما يقصده المكلف في قلبه مما يصلح مميزا في مواضع التزاحم في
المراد **قوله** على وجه يكون فرضا اشارة الى انه يراد شرطية الطهارة عليه فان
ملحقا بالفرض على ما هو الصحيح كما هو منزلة خبر الواحد من الكتاب ليثبت الحكم
بقدر دليله **قوله** بقوله عليه السلام الطواف بالبيت الحديث وقوله عليه
السلام الا لا يطوفن هذا البيت محدث ولا جنب ولا عريان **قوله** وهي قوله
تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق يقال طاف وتطوف بمعنى وفي الثاني مبالغة
لان الصيغة لتكثير الفعل والعتيق اما من العتق فيكون العتيق من الجبابرة
او من الغرق في الطوفان بالرفع الى السماء او بمعنى القديم لانه اول بيت
وضع للناس والطواف فعل خاص لانه وضع لمعنى معلوم على الانفراد
فكل ما هو كذلك فهو خاص وهو باطلاقه يقتضي جوازه من المحدث والطاهر
فاشتراط الطهارة عن الحدث فيه يكون زائدا على مدلوله بخبر الواحد وذلك
نسخ فلا يكون جائزا **قوله** واعترض تقريره على ما ذكره الاكمل في التقرير لانم
ان النص هاهنا خاص بل هو مجمل لان نفس الطواف وهو الدوران حول

البيت

البيت غير مراد اجماعا لتقدره بسبعة اشواط واشتراط الابتداء من الحجر
الاسود ولزوم الاعادة في الطواف المنكوس وطواف الجنب والعريان وكل ذلك يدل
على انه مجمل بمعنى زائد شرعا فيجوز ان يلحق خبر الواحد بيانا فعلى هذا لا يكون
الجواب على ما قرره المص موجها الا انه من قبيل مقابلة المنع بالمنع بل تقريره ان
المجمل ما توقف معرفة معناه على بيان المجمل والعارف باللسان اذا سمع قوله تعالى
وليطوفوا بالبيت العتيق فهم معناه من غير توقف فلا يكون مجملا والتقدير بسبعة
اشواط ثبت بالخبر المتواتر او المشهور فيجوز الزيادة بذلك ولذا قال الشافعي لا يجوز
النقصان عن السبعة الا ان علماءنا قالوا يحتمل ان يكون التقدير بها للاكمال
ويحتمل ان يكون للاعتداد فيثبت القدر المتيقن وهو جعل ذلك شرط الاتمام
ولئن كان شرط الاعتداد فالاكثر يقوم مقام الكل واما الابتداء من غير الحجر
الاسود فمن اصحابنا من يقول انه معتد به لكنه مكروه ولئن سلمنا انه غير
معتد به كما ذكره محمد في الرقيات فلما روي ان ابرهيم عليه السلام قال لاسمعيل
عليه السلام ائتني بحجر اجعله علامة افتتاح الطواف فلما اتاه بحجر القاه فناداه
قد اتاني بالحجر من اغناني عن حجر ووجد الحجر الاسود في موضعه فعلم انه مبداء
الطواف فلا يكون الافتتاح من غيره معتدا به كذا في المبسوط ولكن لا تزول الشبهة
لان هذه زيادة على النص بخبر الواحد ايضا والاولى ان يقال ان الطواف غير
مجمل في نفسه ولكنه مجمل في حق المبالغة والابتداء لان الامر ورد بصيغة
التطوف وهي للتكلف والمبالغة وذلك يحتمل ان يكون من حيث العدد ومن
حيث الاسراع في المشي فالتحق خبر العدد والابتداء بيانا له فاما خبر الطهارة
فلا يصلح للبيان لانه لا يحتمل الطهارة واما وجوب اعادة طواف الجنب والعريان
والمنكوس فليس لعدم الجواز بل لتمكن النقصان الفاحش فيه كوجوب اعادة
الصلوة التي اديت مع الكراهة ولهذا ينجبر بالدم بلا اعادة وللخصم ان يمنع
اجماله في حق الابتداء وليس له جواب غير ان يقال الابتداء منه واجب لا فرض
كذا في البيان ولا يخفى ان منع الاجمال في حق الابتداء غير موجه لانه كلام
على السند **قوله** ولا التعديل وهو الطمانينة في الركوع والسجود واتمام
القيام بينهما والقعدة بين السجدتين كذا في البيان **قوله** ولا الايمان على
الرقبة يعني ولا يزاد صفة الايمان في رقبة الكفارة لانه زيادة على النص

بالقياس وهو نسخ وقال الشافعي بيان محض لان تقييد المطلق بمنزلة
تخصيص العام قلنا ليس كذلك فان التخصيص ليس الا بيان عدم ارادة بعض
ما يتناوله اللفظ فيبقى الباقي بعد التخصيص ثابتا بذلك النظم بعينه ولهذا
قلنا ان التخصيص لا يكون الا مقارنا لانه بيان محض فلا يكون نسخا والمطلق
اذا قيد بصفة لم يجز ان يكون المقيد ثابتا بنظم المطلق فعرفنا ان الزيادة
نسخ معنى قوله والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظني وربما يسمى مثل هذا
الواجب فرضا مجتهدا فيه وقد يقال لمثله فرض عملي ايضا فيقال له فرض لما
انه لا يحصل الاجزاء بدونه وعلى او مجتهد فيه لكونه من حيث العمل الا العلم
وبطريق الاجتهاد والظن لا بطريق القطع واليقين ولذا لا يكفر جاحده
بخلاف الفرض العلمي فانه يكفر جاحده قوله اجاب عنه بقوله واما وجوب
الفاتحة والتعديل حاصل الجواب انا لم نزد الفاتحة والتعديل على وجه
يلزم منه نسخ الكتاب لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة والتعديل
حتى يلزم النسخ ح بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه يأثم تاركهما عمدا وفي هذا
المعنى لا يلزم نسخ الكتاب اصلا وهذا هو السر في ان لم يجعل ابو حنيفة رحمه
الله في الوضوء واجبات وجعل ثمه في الصلوة وذلك ان الوضوء ليس بعبادة
مقصودة بل هو شرط للصلوة ولا يمكن ان يكون شيء من اجزائه واجبا لعينه
بمعنى انه يأثم تاركه بل لاجل الصلوة بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا به هذا
ونقل عنه في الحاشية فيه رد على ما ذكر في التلويح من ان لقائل ان يقول لم لا
يجوز ان يكون واجبا بمعنى ان يكون المصلي اثما باعتبار تركه النية او الترتيب
في الوضوء مع صحة صلوته كما في ترك الفاتحة وح لا يلزم النسخ انتهى
وحاصل الرد ان ذلك مما لا نظير له في الشرع فان المفهوم من شيء ان يكون
تاركه فيه اثما بالنظر اليه لا بالنظر الى الغير فقوله كما في ترك الفاتحة قياس
مع الفارق فان وجوبها انما هو في الصلوة وتاركها فيها يأثم لا في غيرها
قوله الركن الثاني فيما يختص بالسنة السنة لغة الطريقة والعادة واصطلاحا
في العبادات النافلة وفي الادلة والمراد ههنا ما صدر عن النبي عليه السلام
غير القران من قول او فعل او تقرير وفي البيان تطلق ايضا على طريقة الرسول
والصحابة والمراد بالسنة في قوله لما فرغ عن المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة

قوله عليه السلام لانه يشارك الكتاب في الاقسام المذكورة فيه لان قوله
عليه السلام حجة مثل الكتاب وهو مستجمع لوجوه الفصاحة فيجري فيه الاقسام
المذكورة في الكتاب ايضا وبيانها في الكتاب بيان في السنة لانها فرع الكتاب
في كونها حجة وتفارقه في طرق الاتصال الينا فالكتاب له طريق واحد وهو
التواتر وللسنة طرق مختلفة كما يجيء قوله ويختص بالحديث وبالخبر على ما قيل
قوله الوحي نوعان ظاهر وجعل شمس الائمة الوحي على ثلثة اقسام وجعل القسمين
الاولين من الوحي الظاهر والقسم الثالث من الوحي الباطن وجعل العمل
بالاجتهاد مما يشبه الوحي قوله وهو ثلثة اقسام يعني الوحي الظاهر ثلثة اقسام
الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه عليه السلام بالمبلغ
باية قاطعة وهو الذي انزل عليه عليه السلام بلسان الروح الامين
وهو جبرئيل عليه السلام والمراد ايضا بقوله تعالى قل نزله روح القدس
من ربك بالحق والثاني ما ثبت عنده ووضح له باشارة الملك من غير بيان
بالكلام كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي اي اوقع في قلبي
ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها بكماله فاتقوا الله اجهدوا في طلب التقوى
وجدوا في تحصيلها كل الجهد والجد فانه لا يحصل الا بالسعي لا في طلب الرزق
فانه لا يفوت بل اجملوا في الطلب بمباشرة الاسباب المشروعة وترك المبالغة
فيه المؤدية الى الوقوع في المحظور معتقدين ان الرزق من الله تعالى لا من الكسب
بل الاشتغال به للامتثال للامر ويجوز ان يكون فاتقوا الله في طلب الرزق بالاجمال
في طلبه بالاحتراز عن الاشتغال بالاسباب المحظورة والتصرفات المنهية
عنها كذا في الكشف والثالث ما ظهر لقلبه بلا شبهة بالهام من الله تعالى وهو
القذف في القلب بان اراه بنور من عنده اي من غير واسطة كما قال تعالى
لتحكم بين الناس بما اراك الله اي الهمك وقيل الالهام علم شيء يقع في القلب
يدعو صاحبه الى العمل به من غير استدلال باية ولا نظر في حجة قوله والكل منه حجة
على الكل يعني حجة بالغة في حقه عليه السلام وحق الناس كافة حتى وجب
التبليغ فيما ثبت له العلم بهذه الاقسام الثلثة بخلاف ما يكون للاولياء من
الالهام فانه لا يكون حجة في حق غيره وبهذا تبين ضعف كلام المص قال فخر الاسلام
وهذه من خواص النبي عليه السلام حتى كان حجة بالغة ولم يكرم غيره بشيء منها

وجوب شرعي

وباطن م

وجعل شمس الائمة هذا القسم اعني الثالث من قبيل الوحي الباطن سعهه

اي الاقسام الثلاثة من الوحي الظاهر سعهه

لحقه على مثال كرامات الاولياء يعنى لو وجد واكرم بذلك غيره كان ثبوته
له لحرمة النبى عليه السلام على مثال كرامات الاولياء فانها تثبت لحرمته
عليه السلام واتماما لمعجزته على ما تقرر فى موضعه فلا يخرج بثبوته للغير من
ان يكون من خصايصه عليه السلام قوله وهو ما ينال بالاجتهاد اى باجتهاد
الرأى جعل فخر الاسلام الاجتهاد منه عليه السلام وحيا باطنا باعتبار المال
فان تقريره عليه السلام على اجتهاده يدل على انه الحق كما ثبت بالوحى ابتداء
وجعله شمس الائمة مشابها للوحى بهذا الاعتبار ايضا فقال واما ما يشبه
الوحى فى حق رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذا الطريق فهو بمنزلة الثابت
بالوحى لقيام الدليل على انه يكون صوابا لا محالة فانه كان لا يقر على الخطاء
فكان ذلك منه حجة قاطعة ومثل هذا من الامة لا يجعل بمنزلة الوحى لان
المجتهد يخطىء ويصيب وقد علم انه كان لرسول عليه السلام ما لا يحيط به الا الله فلا شك
ان غيره لا يساويه فى اعمال الرأى والاجتهاد قوله ومنعه بعضهم واعلم انه
اختلف فى جواز الاجتهاد للنبى عليه السلام وفى كونه متعبدا به وابى بعضهم
وهم الاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين ان يكون الاجتهاد حظ النبى عليه السلام
فى الاحكام الشرعية الا ان بعضهم قالوا انه غير جايز عقلا وهو منقول عن
ابى على الجبائى وابنه ابى هاشم وبعضهم قالوا انه جايز عليه عقلا ولكنه لم
يتعبد به وقال بعضهم وهم عامة اهل الاصول كان له العمل فى احكام الشرع
بالوحى الظاهر وهو منقول عن ابى يوسف وهو مذهب مالك والشافعى
وعامة اهل الحديث والقول الاصح عندنا هو القول الثالث وهو قول اكثر
اصحابنا وهو ان الرسول مأمور بانتظار الوحى فيما لم يوح اليه من حكم الحادثة
ثم العمل بالراى بعد انقضاء مدة الانتظار وهى مقدرة بثلثة ايام وقيل
بخوف فوت الغرض وذلك يختلف بحسب الحوادث وكلهم اتفقوا على ان العمل
يجوز له بالرأى فى الحروب وامور الدنيا احتج الفريق الاول بقوله تعالى وما ينطق
عن الهوى ان هو الا وحى يوحى اخبر الله تعالى انه لا ينطق الا عن وحى و
الحكم الصادر عن اجتهاد لا يكون وحيا فيكون داخلا تحت النفى وبان الاجتهاد
يحتمل الخطاء لانه رأى العباد فلا يصلح لنصب الشرع ابتداء لان ذلك حق
الله تعالى فكان اليه نصبه لا الى العباد بخلاف امر الحروب لانه يرجع الى الحاجة

من الكلام ح

كانتظار الولى الاقرب فى النكاح مقدر بفوت الخاطب الكفو مسهدى

واستعمال

واستعمال الراى جايز فى مثله لحاجة العباد الى ذلك وليس فى وسعهم فوق
ذلك والله تعالى يتعالى عن ان يوصف بالعجز فيما هو حقه لا يثبت ابتداء الا
بما يكون موجبا علم اليقين بخبيه ان المصير الى الراى لضرورة عدم النص
ولا ضرورة فى حقه لان الوحى يأتيه فى كل وقت فكان اشتغاله بالرأى
كاشتغال النابه مع وجود النص وهذا كتحرى القبلة يكون لمن بعد عن الكعبة
لا لمن يشاهدها او يجد سبيلا للوقوف عليها وبانه لو جاز له الاجتهاد لجاز
مخالفته لمجتهد اخر لان جواز المخالفة من احكام الاجتهاد وبالاتفاق لا يجوز
لاحد ان يخالفه فعلم ان الاجتهاد غير سائغ لانتفاء موجبه قوله والجواب
عن الاول حاصله ان معنى قوله وما ينطق عن الهوى ما يصدر نطقه بالقران
عن الهوى ومعنى قوله ان هو الا وحى يوحى ما القران الا وحى يوحيه الله تعالى
اليه فلا يلزم شمول الحكم ما عدا القران ولا دلالة ح فى الاية على الاجتهاد اصلا
وقد يقرر الجواب بان الظاهر ردّ ما كانوا يقولون فى القران انه افترى
فيختص بما بلغه وينتفى العموم ولين سلمنا العموم بناء على ان خصوص السبب
لا يوجب خصوص الحكم وانه ليس ههنا ما يقتضى التخصيص بما يبلغه من الله
تعالى فلا نم ان عموم قوله وما ينطق عن الهوى ينافى جواز اجتهاده فان تعبده
بالاجتهاد اذا كان بالوحى كان نطقه بالحكم المجتهد فيه نطقا عن الوحى لا عن
الهوى قوله وفيه بحث حاصله ان معنى التعبد بالاجتهاد كونه مكلفا مامورا
فيكون الاجتهاد وما يستند اليه بالوحى لا وحيا لان الوحى ح هو الامر
بالاجتهاد والجواب ان الوحى ما القى الله تعالى بلسان الملك وهو اعم من ان
يكون بالذات او بالواسطة اذ لا خفاء ان ما ثبت اشارة او دلالة مثلا كله
وحى قوله وعن الثالث انا لا نم لزوم جواز المخالفة لاحكام الاجتهاد مطلقا
بل اذا لم يقترن بها القاطع كاجتهاد يكون عنه اجماع فان اقتران الاجماع به يخرجه
عن ان يجوز مخالفته فكذلك اجتهاد الرسول قد اقترن به قوله وهو قاطع
قوله لدخوله فى عموم فاعتبروا حيث امر الله تعالى باعتبار عاما لاولى الابصار
وهو عليه السلام احق الناس بوصف البصيرة فكان اولى بهذه الفضيلة
قوله وقوعه من غيره من الانبياء كداود وسليمان عليهما السلام قال الله تعالى
ففهمناها سليمن اى الحكومة او الفتوى والمراد به انه وقف على الحكم بطريق

الرأى لا الوحى لان ما كان بطريق الوحى فداود وسليمن عليهما السلام
سواء فلما اختص سليمان بالفهم دل على ان المراد به الرأى والدليل عليه ان
داود عليه السلام لما حكم بالغنم لصاحب الحرث لاستواء قيمة الغنم وقدر النقص
قال سليمان وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين فعزم عليه
ليحكمن فقال ارى ان تدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها
واصوافها والحرث الى رب الغنم حتى يصلح الحرث ويعود كهيئته يوم افسدت
ثم يترادان فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت فكان ذلك باجتهادهما
وعن ابن مسعود وشريح كان كرما فحكم داود بالغنم لصاحب الكرم فقال سليمن
تدفع الكرم الى صاحب الغنم فيقوم عليه حتى يعود كما كان وتدفع الغنم الى
صاحب الكرم فيصيب منها شيئا حتى اذا عاد الكرم كما كان دفع كل واحد منهما
ماله الى صاحبه ولو كان حكم داود بالوحى لم يسع لسليمن خلافه وكان رجوع
داود الى اجتهاد سليمن قبل الحكم لان الحكم اذا وقع بالاجتهاد لا ينقض باجتهاد
اخر قوله انه شاور اصحابه فى كثير من الامور لا يرى انه عليه السلام شاورهم
فى اسارى بدر لما روى انه عليه السلام اتى يوم بدر بسبعين اسيرا فيهم العباس
عمه وعقيل ابن ابى طالب فاستشار ابا بكر رضى الله عنه فيهم فقال قومك
واهلك استبقهم لعل الله ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية يقوى بها اصحابك
وقال عمر رضى الله عنه كذبوك واخرجوك فقدمهم واضرب اعناقهم فان
هؤلاء ائمة الكفر وان الله تعالى اغناك عن الفداء مكن عليا من عقيل وحمزة
من العباس ومكنى من فلان لنسيب له فلنضرب اعناقهم فقال عليه السلام
ان الله ليلين قلوب رجال حتى تكون الين من اللبن وان الله ليشدد قلوب رجال
حتى تكون اشد من الحجارة وان مثلك يا ابا بكر مثل ابرهيم قال فمن تبعنى فانه
منى ومن عصانى فانك غفور رحيم ومثلك يا عمر مثل نوح قال لا تذر على الارض
من الكافرين ديارا فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم براى ابى بكر رضى الله عنه
وكان ذلك هو الراى عنده حتى نزل قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما
اخذتم فيه عذاب عظيم اى لولا حكم الله سبق فى اللوح المحفوظ وهو انه لا يعاقب
احدا بخطاء فى الاجتهاد وهذا خطاء فى الاجتهاد لانهم نظروا فى ان استبقاءهم
ربما يؤدى الى اسلامهم وتوبتهم وان فداءهم يتقوى به على الجهاد فى سبيل الله وخفى

عليهم

عليهم ان قتلهم اعز الاسلام واهيب لمن وراءهم واقل لشوكتهم ولما نزل هذه
الاية قال عليه السلام لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر ومفاداة الاسير بالمال جوازها
وفسادها من احكام الشرع ومما هو حق الله تعالى وقد شاور غيره وعمل فيه
بالرأى ونزل الوحى بخلاف الراى فعرفنا انه كان يعمل بالرأى فى الاحكام كما يعمل
فى الحروب وبما قررنا تبين ضعف قول من فرق بين احكام الشرع وامور الحرب
قوله والمختار عندنا وجه القول المختار ان النبى صلى الله عليه وسلم مكرم
بالوحى وغالب احواله انه لا يخلى عن الوحى والرأى ضرورى فوجب عليه
تقديم طلب النص بانتظار الوحى لاحتمال اصابة النص كما وجب على المتيمم
طلب الماء فى موضع يرجى وجوده وكما وجب طلب النص النازل الخفى بين
النصوص فى حق سائر المجتهدين ومدة الانتظار باقية ما دام رجاء نزول الوحى
باقيا فاذا خاف فوت الحادثة بلا حكم ثم ينقطع طمعه عن الوحى فيحكم بالرأى قوله
والاول اولى لانه اعلى ولانه لا يحتمل الخطاء لا ابتداء ولا بقاء والثانى لا يحتمل
بقاء ويحتمل الخطاء فى حالة الابتداء لكن لا يحتمل القرار على الخطاء فهذا هو المراد
بالبقاء والوحى الظاهر لا يحتمل الخطاء اصلا فكان اقوى قوله اختلفوا فى
جواز خطائه واعلم ان اجتهاده عليه السلام لا يحتمل الخطاء عند اكثر العلماء
لانا امرنا باتباعه فى الاحكام بقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك
فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى انفسهم حرجا مما قضيت وبغير ذلك من الايات
فلو جاز الخطاء عليه لكنا مامورين بالاتباع فى الخطاء وذلك غير جائز وعند
اكثر اصحابنا انه يحتمل الخطاء بدليل قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم
فانه يدل على انه اخطأ فى الاذن لهم وبدليل نزول البيان فى اسارى بدر لكنه لا
يحتمل القرار على الخطاء بل ينبه عليه فى الحال لما ذكرنا انه يؤدى الى امر الامة
باتباع الخطاء فاذا اقره الله تعالى على اجتهاده دل انه كان هو الصواب فيوجب علم
اليقين كالنص فيكون مخالفته حراما وكفرا بخلاف اجتهاد غيره من الامة حيث
يجوز مخالفته لمجتهد اخر لان احتمال الخطاء والقرار عليه جائز فى حق الامة
فلا يتعين الصواب فى حق احد وان كان الحق لا يعدوهم فيجوز لكل واحد مخالفة
الاخر فالاجتهاد فى انه قطعى من النبى صلى الله عليه وسلم دون غيره نظير
الالهام قوله الاول فى كيفية اتصاله بالنبى عليه السلام ولما كان هذا كلاما

اى لا ابتداء ولا بقاء منهم

لانه حجة قاطعة فى حقه عليه السلام حتى لا يجب [illegible] بخلاف الهام غيره لانه ليس بحجة [illegible] منهم

في الاخبار لابدّ من بيان حقيقة الخبر واقسامه فنقول الخبر يطلق على قول
مخصوص من الاقوال وعلى الاشارات الحالية والدلالات المعنوية يقال اخبرتني
عيناك ولكنه حقيقة في القول لتبادر الفهم اليه عند الاطلاق واختلف في
تحديده فقيل لا يحدّ لانه ضروري التصوّر اذ كل احد يعلم بالضرورة الموضع
الذي يحسن فيه الخبر والموضع الذي يحسن فيه الامر وردّ بان العلم الضروري
بعد معرفتها اما قبل ذلك فغير مسلم وقيل هو الكلام الذي يدخل فيه الصدق
والكذب وقيل يدخله التصديق والتكذيب وقيل يحتمل الصدق والكذب
واعترض على المجموع بان خبر الله تعالى وخبر رسوله لا يدخلهما الكذب ولا يحتملانه
فلا يكون جامعاً وقيل هو كلام يفيد بنفسه اضافته مذكوراً الى مذكور بالنفي
والاثبات ورد بانه غير مانع لدخول قولك الغلام الذي لزيد فانه ليس بكلام
ومختار بعض المتاخرين هو ما تركّب من امرين حكم فيه بنسبة احدهما الى
الآخر نسبة خارجية يحسن السكوت عليها واقسامه ثلثة المتواتر والمشهور وخبر
الواحد لا يقال في السنة الامر والنهي وهما ليسا بخبرين بل انشاءان فكيف يكون
الخبر مورد المقسمة لانا نقول المتصف حقيقة بالتواتر وغيره هو الخبر ومعنى
اتصاف الامر والنهي به ان الاخبار بكونه كلام النبي عليه السلام متواتر
قوله لا يجوز العقل تواطؤهم على الكذب يعني ان العقل يحكم حكماً قطعياً بانهم
لم يتواطؤا على الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل
للنقيض لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطئهم على الكذب قوله ويسمى
المتواتر التواتر في اللغة تتابع امور واحداً بعد واحد بفترة من الوتر ومنه قوله
تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى وفي الاصطلاح خبر جماعة يفيد بنفسه العلم
بصدقه وقيل بنفسه ليخرج خبر جماعة علم صدقهم لا بنفس الخبر بل اما
بالقراين الزائدة على ما لا ينفك الخبر عنه عادة فان من القراين ما يلزم
الخبر من احوال في الاخبار والمخبر عنه والمخبر به ولذلك يتفاوت عدد التواتر
ومنها ما يزيد على ذلك من الامور المنفصلة واما بغير القراين كالعلم بخبره
ضرورة او نظراً قال في البيان اتفقوا على ان من شرط التواتر تكثر المخبرين
كثرة تمنع صدور الكذب منهم على سبيل الاتفاق والمواضعة وكونهم عالمين
بما اخبروا به علماً يستند الى الحس وكونهم في الطرفين والوسط مستوين في

وانما قال امرين ولم يقل كلمتين او لفظين ليشمل الخبر النفسي وقال حكم فيه ليخرج ما تركب من غير حكم كالمركبات الاضافية والتقييدية وقال بنسبة خارجية ليخرج الانشاء ونحوه اذ النسبة فيها لا تكون خارجة ... محكيا (؟) ... مخالفة ... الامر ونحوه كذلك منه

والمخبر به

لا الى غير كذبنا العقل فان اهل العصر لو اخبروا عن حدوث العالم لا يحصل العلم بخبرهم منه

الكثرة والاستناد الى الحس واختلفوا في اقلّ عدد يحصل معه العلم فقيل هو خمسة
لان ما دونها بيّنة شرعية وقيل اثنى عشر بعدد نقباء بني اسرائيل فانهم خصّوا
بذلك العدد لحصول العلم بخبرهم قيل اربعون لقوله تعالى حسبك الله ومن اتّبعك
من المؤمنين وكانوا اربعين وقيل سبعون لقوله تعالى واختار موسى عليه السلام
قومه سبعين رجلاً وثلثمائة وثلثة عشر بعدد اهل بدر وقيل عدد بيعة الرضوان
وقيل عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون يغلبوا مائتين ولا يخفى ان هذه
تحكّمات فاسدة وان ما تمسكوا به ليس شبهة فضلاً عن حجة لانها مع تعارضها
وعدم مناسبتها المطلوب مضطربة اذ ما من عدد يفرض به حصول العلم
لقوم الا ويمكن ان لا يحصل العلم به لآخرين فلو كان ذلك العدد هو الضابط
لحصول العلم لما اختلف بل الصحيح انه غير منحصر في عدد مخصوص وضابطه ما حصل
العلم عنده واشترط قوم عدم حصر المخبرين دفعاً لامكان التواطؤ على الكذب
وعند الجمهور عدم الحصر ليس بشرط فان الحجاج او اهل الجامع لو اخبروا عن واقعة
منعتهم عن الحج او الصلوة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصورين وكذا لا
يشترط الاسلام والعدالة في مطلق التواتر عندهم فان اهل بلدة من دار
الحرب لو اخبروا بقتل ملكهم يحصل العلم بخبرهم وان كانوا كفاراً قوله وهو
يفيد اليقين اتفق العقلاء على ان الخبر المتواتر بشرايطه يفيد العلم بصدقه
وخالفت السمنية في ذلك وكذا البراهمة وانه باطل فانا نجد من انفسنا العلم
الضروري بالبلاد النائية كمكة ومصر والامم الماضية كالصحابة والانبياء
والخلفاء كما نجد العلم بالمحسوسات لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم وما ذلك
الا بالاخبار قطعاً وقد اورد عليه شكوك منها ان افادة الخبر العلم موقوفة
على اتفاق جمع عظيم على الاخبار به وهو محال كاتفاقهم على اكل طعام واحد و
منها انه يجوز الكذب على كل واحد فيجوز على الجملة اذ لا ينافي كذب واحد
فيجوز على الجملة اذ لا ينافي كذب واحد كذب الآخرين قطعاً ولانها مركبة
من الاحاد بل هي نفس الاحاد فاذا فرض كذب كل واحد فقد كذب الجميع قطعاً
ومع جوازه لا يحصل العلم ومنها ان العلم بموجبه يؤدي الى تناقض المعلومين
اذا اخبر جمع كثير بالشيء وجمع كثير بنقيضه وذلك محال ومنها انه يلزم
تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه عن موسى او عيسى عليهما السلام

أي حجة شرعية يجوز للقاضي عرضها على المزكين ليحصل غلبة الظن وبعضنا بهم اثنى عشر نقيباً وبعضهم نبلغ لقوله تعالى ... على النبي عليه السلام لكونه مع ... الاسلام فعلم ان الاربعين يكفي في التواتر منه

السمنية قوم من عبدة الاوثان والبراهمة قوم من منكري الرسالة بارض الهند منه

انه قال لا نبي بعدي وهو يناني نبوة محمد عليه السلام فيكون باطلاً ومنها
انه لو حصل به علم ضروري لما فرقنا بين ما مُثِّلَ به وبين العلم بالضروريات
واللازم بط لانا اذا عرضنا على انفسنا وجود اسكندر وقولنا الواحد
نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني اقوى بالضرورة ومنها ان الضروري
يستلزم الوفاق فيه وهو منتف في المتواتر لمخالفتنا والكل مردود اما اجمالاً
فلانه تشكيك في الضروري فهو كشبه السوفسطائية لا يستحق الجواب
واما تفصيلاً فالجواب عن الاول انه قد علم وقوع اجماع الخلق الكثير وهو يدل
على عدم الامتناع والفرق وجود الداعي بخلاف اكل طعام واحد وبالجملة
فوجود العادة ههنا وعدمها ثمة ظاهر وعن الثاني انه قد يخالف حكم الجملة
حكم الاحاد فان الواحد جزء العشرة بخلاف العشرة والعسكر متالف من
الاشخاص وهو يغلب ويفتح البلاد دون كل شخص على انفراده وعن الثالث
ان تواتر النقيضين وعن الرابع ان نقل اليهود والنصارى لو حصل بشرايط
التواتر لحصل العلم وانما لم يحصل لعدم شرايطه وعن الخامس ان الفرق
انه نوع من الضروري وغيره من المحسوس او الضروري نوع اخر فقد يختلفان
لا لاحتمال النقيض بل بسرعة الفهم وغيرها وعن السادس ان الضروري
لا يستلزم الوفاق لجواز المباهتة والعناد من الشرذمة القليلة والا ورد
عليكم خلاف السوفسطائية قوله بالضرورة واذ قد عرفت ان التواتر يفيد
العلم فاعلم انه قد اختلف في العلم الحاصل به اضروري هو ام نظري وميل
الغزالي الى انه قسم ثالث وتوقف المرتضى والامدي احتج الجمهور بانه لو كان نظرياً
لافتقر في حصوله الى توسط المقدمتين واللازم منتف لانا نعلم قطعا
علمنا بما ذكرنا من المتواترات مع انتفاء الافتقار الى التوسط وبانه لو كان
نظرياً لساغ الخلاف فيه واللازم منتف ضرورة واحتج ابو الحسين خاصة
بانه لو كان ضرورياً لما احتاج الى توسط المقدمتين واللازم باطل لان العلم
لا يحصل الا بعد العلم بان المخبر عنه محسوس فلا يشتبه وان المخبرين
جماعة لا داعي لهم الى الكذب وكل ما كان كذلك فليس بكذب فيلزم النقيض
وهو كونه صدقاً والجواب انه لا يحتاج الى توسط المقدمتين اصلاً بل هو
اولي وامكان ترتيب المقدمتين فيه لا يوجب الاحتياج وان سلم الاحتياج

لكن لا نم احتياجه الى سبق العلم بترتيب المقدمتين ليكون نظرياً بل هو من
قضايا قياساتها معها واحتج المنكرون من اخرهم بانه لو كان ضرورياً لعلم
بالضرورة انه ضروري كغيره من الضروريات لان حصول العلم ولا يشعر
وبانه كيف حصل محال والجواب المعارضة والحل اما المعارضة فبمثله و
هو انه لو كان نظرياً لعلم كونه نظرياً بالضرورة كغيره من النظريات واما
الحل فان كون العلم ضرورياً ونظرياً صفتان للعلم ولا يلزم من الشعور
بالعلم ضرورة الشعور بصفته من كونه ضرورياً او نظرياً كذا ذكر المحقق
في شرح المختصر واحتج الغزالي بانه لو كان نظرياً لم يضطر اليه لان النظري
مقدور ولو كان ضرورياً لم يحتج الى توسط المقدمتين وجوابه قد علم وان لا نزاع
في الحقيقة ولا يخفى فساد التوقف لانه للعجز عن افساد احد الدليلين قوله
شبهة صورة يعني من الخارج لا من حيث الاعتقاد قوله ويسمى هذا المشهور
قال فخر الاسلام المشهور ما كان من الاحاد في الاصل ثم انتشر يعني كان من
الاحاد في الابتداء ثم انتشر في القرن الثاني حتى رواه جماعة لا يتصور
تواطؤهم على الكذب وقيل ما تلقته العلماء بالقبول والاعتبار للاشتهار
في القرن الثاني والثالث لا القرون التي بعد الثلاثة فان عامة اخبار
الاحاد اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهوراً حتى لا يجوز بها الزيادة
على الكتاب مثل خبر الفاتحة والتسمية في الوضوء وغيرهما ويسمى هذا القسم
مشهوراً مستفيضاً من شهر يشهر فاشتهر اي وضح واستفاض الخبر اي
شاع وخبر مستفيض اي منتشر بين الناس قوله وهو يفيد طمانينة الظن
قال في البيان حكمه عند بعض اصحاب الشافعي انه ملحق بخبر الواحد فلا
يفيد الا الظن وقال الجصاص وجماعة من اصحابنا انه مثل المتواتر فيثبت به
علم اليقين لكن بطريق الاستدلال وبه قال صاحب القواطع من اصحاب
الشافعي وقال عيسى بن ابان من اصحابنا انه يوجب علم طمانينة لا يقين فكان
دون المتواتر وفوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة على كتاب الله تعالى
وهو اختيار القاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وعامة المتاخرين
قال ابو اليسر وحاصل الاختلاف راجع الى الاكفار فعند الجصاص ومن تابعه
يكفر جاحده وعند ابن ابان لا يكفر ونص شمس الائمة ان جاحده لا يكفر

بمعنى ليس اولياً ولا كسبياً

فالجمهور على انه ضروري ثم قال الكعبي وابو الحسين البصري انه نظري مستصفى

ولو ادعى ذلك تقع لم العقد بهنا ومكابرة لغيره من النظريات

وهو ابو بكر الرازي منه

اي بعد النسخ وان لم يجز النسخ به مطلقاً منه

بالاتفاق واليه اشير فى الميزان فعلى هذا لا يظهر اثر الخلاف فى الاحكام
وجه قول الجصاص ان التابعين لما اجمعوا على قبوله ثبت صدقه لان لا يتوهم
اتفاقهم على القبول الا بجامع جمعهم عليه وليس ذلك الا تعيين جانب صدق
الرواة ولهذا سمينا العلم به استدلاليا لكنه لا يكفر جاحده لان جحوده لا يؤدى
الى تكذيب الرسول عليه السلام لانه لم يسمع منه عدد لا يتصور تواطؤهم
على الكذب بل يؤدى الى تخطئة العلماء بالقبول وتخطئتهم ليس بكفر بل بدعة
وضلال وجه قول ابن ابان ان الرواة فى الاصل لم يبلغوا احد التواتر فتمكن فيه
شبهة لا محالة ولهذا لم يكفر جاحده ولا يمكن اعتبار هذه الشبهة فى سقوط
العمل به لان الشبهة الثابتة فى خبر الواحد والقياس التى هى فوق هذه الشبهة
لا تؤثر فى اسقاط العمل فهذه اولى فيجب اعتبارها فى حق العلم فلا يثبت
اليقين ولكن يثبت به علم طمانينة يقرب من اليقين فوق الظن الذى يحصل
بخبر الواحد **قوله** فلا يكفر جاحده بل يضلل اى ينسب الى الضلال لا الى الكفر
قال فخر الاسلام قال عيسى بن ابان ان المشهور من الاحاد يضلل جاحده ولا
يكفر مثل حديث المسح على الخفين وحديث الرجم وهو الصحيح عندنا لان المشهور
بشهادة السلف صار حجة للعمل به كالمتواتر فصحت الزيادة على كتاب الله تعالى
وهو نسخ عندنا وذلك مثل زيادة الرجم والمسح على الخفين والتتابع فى
صيام كفارة اليمين يعنى ان قول عيسى ابن ابان بانه يضلل جاحده ولا يكفر
هو الصحيح وقوله فصحت الزيادة اه يعنى يجوز به الزيادة على الكتاب التى هى نسخ
معنى لانه متواتر معنى ولا يجوز به نسخ النظم لانحطاط درجته عنه صورة
وذلك لان الزيادة بيان من حيث انها ترفع الاطلاق وتبدله بالتقييد الذى
هو ضده ولو كانت بيانا محضا كبيان التفسير لجازت بالتواتر والمشهور
والاحاد ولو كانت نسخا محضا لم يجز الا بالمتواتر لاشتراط المماثلة فيه ولما
كانت بيانا من وجه ونسخا من وجه جوزناها بالمشهور الذى هو من وجه
ومن المتواتر من وجه توفيرا على الشبهين حظهما وقوله وذلك يعنى الزيادة
على الكتاب مثل زيادة الرجم فى حق المحصن بقوله عليه السلام الثيب
بالثيب جلد مائة ويرجم بالحجارة وبرجم النبى عليه السلام ماعزا والمسح
على الخفين بحديث المغيرة وغيره والتتابع فى صوم كفارة اليمين بقراءة ابن

بخلاف التواتر فان جحوده يؤدى الى تكذيبه لانه كالمسموع من فيه مسعود

اى الزيادة على الكتاب التى هى النسخ المعنوى دون النسخ المطلق من الاحاد مسعود

مسعود

مسعود على قوله تعالى الزانية والزانى وقوله وارجلكم وقوله فصيام ثلثة
ايام فان هذه النصوص مطلقة وتحقق النسخ فى هذه الصور بهذه الزيادات
وليس من قبيل التخصيص لان من شرطه عندنا ان يكون المخصص مثل
المخصوص منه فى القوة وان يكون متصلا لا متراخيا ولا يوجد الشرطان
ثم النظاير وان كانت متساوية فى جواز الزيادة لكنها متفاوتة فى حق تضليل
جاحدها قال ابن ابان المشهور ثلثة انواع ما يضلل جاحده ولا يكفر كخبر
الرجم لاتفاق العلماء من الصدر الاول والثانى على قبوله وما لا يضلل جاحده
ولكن يخطأ ويخشى عليه الاثم كخبر المسح على الخفين لشبهة الاختلاف
فى الصدر الاول فان عائشة وابن عباس قالا سلوا الذين يرون المسح
هل مسح رسول الله بعد سورة المائدة ثم نقل رجوعهما عن ذلك فلشبهة
الاختلاف لا يضلل جاحده ولكن يخشى عليه الاثم لان باعتبار الرجوع
ثبت الاجماع وقد ثبت الاجماع على قبوله فى الصدر الثانى والثالث ولا يسع
مخالفة الاجماع فلهذا يخشى على جاحده الاثم وما لا يخشى على جاحده الاثم ولكن
يخطأ مثل الاخبار التى اختلفت فيه الفقهاء فى الاحكام نحو خبر الفاتحة
لانه لما ظهر الاختلاف فيها فى كل قرن كان لكل من يرجح جانب الصدق
ان يخطئ صاحبه ولكن لا يؤثم فى ذلك لانه يصير اليه عن اجتهاد والاثم فى
الخطاء موضوع عن المجتهد كذا ذكره شمس الائمة فى اصوله **قوله** واما فيه
شبهة صورة لان اتصاله برسول الله صلى الله عليه وسلم لم يثبت قطعا
ومعنى لان الامة ما تلقته بالقبول **قوله** وان رواه الموصل اشارة الى انه
لا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون دون المتواتر والمشهور يعنى لا يخرج عن
كونه خبر الواحد وان كان المخبر متعددا بعد ان لم يبلغ درجة التواتر و
الاشتهار **قوله** وهو يوجب العمل ولا يوجب اليقين ولا الطمانينة بل يوجب
غلبة الظن وهو مذهب اكثر اهل العلم وجميع الفقهاء واستدل على كونه
خبر الواحد موجبا للعمل بالكتاب والسنة والاجماع والمعقول كما بينه
المص **قوله** والطائفة تتناول الواحد اختلفوا فى تفسير الطائفة فقال
فقال محمد بن كعب هو اسم للواحد وهو الاصح كما فى البيان وقال عطاء
للاثنين وقال الحسن لعشرة ولم يقل احد بالزيادة على العشرة والخبر

بعض النسخ

وقال الزهرى للثلثة م

وان رواه عشرة لايخرج عن حيز الاحاد لبقاء توهم الكذب فعلم ان قول
الطائفة موجب للعمل قال القاآنى اونقول الفرقة اسم للجاعة اولها ثلثة
والطائفة بعضهم وبعض الثلثة واحد او اثنان ويلزم منه وجوب العمل
بخبر الواحد فان قلت المراد به جميع الطوائف لانه قال من كل فرقة منهم
طائفة فربما يبلغون عدد التواتر قلت قوبل الجمع بالجمع فيقتضى الانقسام
على انه لايتصور الرجوع من الطوائف كلها الى قوم واحد منهم لانه انما يقال
رجع الى قومه اذا كان فيهم اولًا **قوله** فحمل على لازمه وهو الطلب الجازم
يعنى ان الطلب لازم للترجى لان المترجى للشئ طالب له والطلب من الله
تعالى امر فثبت ان الله تعالى امر بالحذر عند انذار الطائفة فيقتضى وجوب
الحذر عند انذار الطائفة فلو لم يكن قول الطائفة حجة موجبة للعمل لما وجب
الحذر فان قيل الراوى مامور بالانذار ولكن لانم ان السامع مامور بالقبول
كالشاهد الواحد مامور باداء الشهادة ولايجب القبول مالم يتم نصاب الشهادة
ويظهر العدالة بالتزكية اجيب بان وجوب الانذار مستلزم لوجوب القبول
كما يشير اليه قوله تعالى لعلهم يحذرون فاما الشهادة فلا تقبل قبل تمام
نصاب الشهادة بالنص **قوله** فانه عليه السلام كان يرسل الافراد فبعث
عليًا ومعاذًا الى اليمن ودحية بكتابه الى قيصر الروم وحذافة السهمى
بكتابه الى كسرى وعمرو بن امية الى النجاشى وحاطب بن ابى بلتعة الى المقوقس
صاحب الاسكندرية وولى على الصدقات عمر وقيس بن عاصم وعمرو بن
العاص وعمرو بن حزم وعبد الرحمن بن عوف واسامة بن زيد وابا عبيدة
بن الجراح وغيرهم ممن يطول ذكرهم وانما بعث هؤلاء لتبليغ الاحكام و
ايجاب قبولها على الانام ولم يذكر فى موضع ما انه بعث فى وجه واحد عددًا
يبلغون حد التواتر ولو احتاج فى كل رسالة الى ايفاء عدد التواتر لم يف
بذلك جميع الصحابة دخلت دار هجرته عن اصحابه وتمكنت الاعداء منه فتبين
بهذا ان خبر الواحد موجب العمل مثل المتواتر وهذا دليل قطعى لايبقى
معه عذر فى المخالفة كذا ذكر الغزالى وصاحب القواطع **قوله** وانه عليه
السلام قبل خبر بريرة فى الهدية فقال لنا هدية ولها صدقة وخبر سلمان فى
فى الصدقة ثم فى الهدية روى ان سلمان كان من قوم يعبدون الخيل

البلق

البلق فوقع عنده انه ليس على شئ وجعل ينتقل من دين الى دين طالبًا
للحق حتى قال لبعض اصحاب الصوامع لعلك تطلب الحنفية وقد قرب اوانها
فعليك بيثرب ومن علامة النبى المبعوث انه ياكل الهدية ولاياكل الصدقة
وبين كتفيه خاتم النبوة فتوجه نحو المدينة فاسره بعض العرب وباعه من اليهود
بالمدينة وكان يعمل فى نخيل مولاه باذنه حتى هاجر الرسول عليه السلام فلما
سمع بمقدمه اتاه بطبق فيه رطب ووضع بين يديه فقال ماهذه فقال
ماهذه فقال صدقة فقال لاصحابه كلوا ولم ياكل فقال سلمان فى نفسه هذه
واحدة ثم اتاه من الغد بطبق فيه رطب ووضعه بين يديه فقال ما هذا
فقال هدية فجعل ياكل فقال سلمان هذه اخرى ثم تحول خلفه فعرف
النبى صلى الله عليه وسلم مراده فالقى رداءه عن كتفه حتى نظر سلمان الى
خاتم النبوة فاسلم وقبل قوله فى الصدقة والهدية مع انه كان عبدًا وقبل
خبر سلمى فى الهدايا والملوك يهدون على ايدى الرسل وكان يقبل قولهم
ولاشك ان هداء منهم لم يكن على ايدى قوم وقبل شهادة الاعرابى فى
الهلال وخبر الوليد بن عقبة حين بعثه ساعيًا الى قومه بارتدادهم
حتى عزم على غزوهم ونزل قوله تعالى اذا جاءكم فاسق بنبأ وكان يقبل
اخبار الجواسيس والعيون المبعوثة الى ارض العدو **قوله** فان الصحابة
يعنى انهم عملوا واحتجوا بها فى وقايع خارجة عن الحصر من غير نكير منكر
وهذا اجماع منهم على قبولها وصحة الاحتجاج بها فمنها ما تواتر ان يوم السقيفة
احتج ابو بكر رضى الله عنه على الانصار بقوله عليه السلام الائمة من
قريش من غير نكير عليه ومنها رجوعهم الى خبر ابى بكر فى قوله عليه السلام
الانبياء يدفنون حيث يموتون وقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء
لانورث ما تركناه صدقة ومنها انه عمل ابو بكر بخبر المغيرة فى ميراث الجدة
وعمل عمر بخبر عبد الرحمن بن عوف فى جزية المجوس وبخبر حمل بن مالك فى
وجوب الغرة بالجنين وبخبر الضحاك فى ايراث الزوجة من دية الزوج و
بخبر عمرو بن حزم فى دية الاصابع وعمل عثمن وعلى بخبر فريعة فى ان عدة
الوفاة فى منزل الزوج وعمل ابن عباس بخبر ابى سعيد بالربوا فى النقد
الى غير ذلك وعلى هذا جرت سنة التابعين كعلى بن الحسين وسعيد بن

الى المدينة ثم

جبير ونافع بن جبير وخارجة بن زيد وابى سلمة بن عبد الرحمن وسليمن
بن يسار وعطا بن يسار وطاوس وسعيد بن المسيب وفقهاء الحرمين
والبصرة والكوفة ومن تابعهم كعلقمة والاسود والشعبى ومسروق وعليه
جرى من بعدهم من الفقهاء من غير انكار عليهم من احد فى عصر وهذه
الاخبار وان كانت احادا لكنها متواترة من جهة المعنى كسخاوة حاتم وشجاعة
على رضى الله عنه قوله ولم ينكر اى لم ينكر عليهم احد والا لنقل وذلك يعنى
كون الاستدلال شايعا من غير نكير يوجب العلم العادى قطعا باتفاقهم
على وجوب العمل بخبر الواحد كالقول الصريح يعنى كما ان القول الصريح
منهم يوجب العلم باتفاقهم والحاصل ان قدر تواتر معنى انهم كانوا يستدلون
باخبار الاحاد وان كانت تفاصيل ذلك احادا وهذا اجماع منهم على ذلك و
بهذا يندفع ما يقال ان ما ذكر من الاخبار فى الاحتجاج بخبر الواحد اخبار
احاد وذلك يتوقف على كونه حجة فيدور فان قيل غاية ما ذكر جواز الاستدلال
والعمل به وانما النزاع فى الوجوب قلنا ايجابهم الاحكام باخبار الاحاد يدل على وجوب
العمل بها على ان القول بالجواز دون الوجوب سمعا بها مما لا قائل به وانما
الخلاف فى الوجوب عقلا كذا قال العلامة التفتازانى فى حاشية شرح
الاصول قوله وقيل لا يوجب العمل واعلم ان من قال لا يوجب العمل ايضا
اختلفوا فقال الجبائى وجماعة من المتكلمين انه لا يجوز العمل به عقلا فى
امور الدين وقال القاسانى وابن داود والرافضة انه لا يجوز العمل به سمعا
احتج من منعه سمعا بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اى لا تتبع من قفا
يقفو من القفو وهو الاتباع لا من الوقف وخبر الواحد لا يوجب العلم فلا
يوجب العمل ولا معنى لقول من قال ان العلم ذكر نكرة فى موضع النفى فيقتضى
انتفائه اصلا وفى خبر الواحد نوع علم وهو غالب الظن فهو محرم الاتباع
بقوله تعالى ان يتبعون الا الظن ان الظن لا يغنى من الحق شيئا واستدل من منعه
عقلا بان صاحب الشرع موصوف بكمال القدرة يقدر على ان يعرف حكمه
بدليل يوجب اليقين فلا ضرورة له الى التجاوز عن دليل يوجب علم اليقين
فما يوجب الظن لا يصير دليلا على حكمه بخلاف المعاملات لانها من ضروراتنا
فيقبل فيها خبر الواحد بالاتفاق لان قبوله فيها من باب الضرورة

قاسان بالقاف والسين المهملة من بلاد الترك كذا قال العلامة التفتازانى وقال الفاضل الابهرى كانه تصحيف كاشان بالسين المهملة وهى البلدة قريبة من فرغانة
منهى

علمتموه من يوم علم قال الله تعالى فان علمتموهن مؤمنات لان ان سلما انه يفيد الظن تم

اى من يتولى وضع الشرايع وهو الرسول مبلغ عنه وهواه سبحانه
منهى

بعجزنا عن اظهار كل حق لنا بطريق لا يبقى فيه شبهة واجيب عن تمسكهم بان
القياس فى الاحكام مع انه لا يفيد الا الظن من باب الضرورة ايضا لان الحادثة
اذا وقعت ولم يكن فيها نص يحتاج الى القياس ضرورة ولان القياس غير
مثبت بل مظهر وخبر الواحد مثبت والاظهار دون الاثبات قال فى
البيان هذا على قول من جوز العمل بالقياس منهم فاما على قول من لم يجوز
مثل النظام واهل الظاهر فلا حاجة الى الفرق قوله وقيل يوجب العلم قال
اكثر اصحاب الحديث الاخبار التى حكم اهل الصنعة بصحتها توجب علم اليقين
ضرورة وهو مذهب احمد بن حنبل وقال داود الظاهرى انها توجب علما
استدلاليا فمن قال انه يوجب علما استدلاليا تمسك بانه لو لم يفد العلم
لما جاز اتباعه لنهيه عن اتباع الظن بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به
علم وذمه على اتباع الظن بقوله تعالى ان يتبعون الا الظن والاجماع منعقد
على وجوب الاتباع فيوجب العلم لا محالة ومن قال انه يوجب علما ضروريا
قال انا نجد فى انفسنا العلم بالمخبر به فى خبر الواحد مع شرايط صحته ضرورة
من غير استدلال بمنزلة العلم الحاصل بالتواتر ويرد عليهم انه لو كان ضروريا
لما وقع الاختلاف فيه فقالوا هذا العلم يحصل كرامة من الله تعالى فيجوز ان
يختص به البعض ووقوع الاختلاف لا يمنع كونه ضروريا كما فى المتواتر قوله ولا
عموم للايتين فى الاشخاص والازمان فان الاية الاولى مخصوصة بالخطاب
للنبى عليه السلام والثانية مخصوصة بالزمان وقوله على ان العلم قد يستعمل
فى الادراك علاوة يعنى ان الخصم ادعى انه لا عمل الا عن علم قطعى واستدل
بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم مع ان العلم قد يستعمل فى مطلق
الادراك فلا تقريب قوله فيجوز ان يكون يعنى الظن المنهى عنه فى الاية
بمعنى الوهم لا مطلق الظن قوله العقل قيل هو جوهر لطيف يفصل به بين
حقايق المعلومات ورد بانه لو كان جوهرا لصح قيامه بذاته فجاز ان يكون
عقل بلا عاقل كما جاز ان يكون جسم بلا عقل وحيث لم يتصور ذلك دل
على انه ليس بجوهر كذا فى القواطع وقيل هو العلم اذ لا فرق بينهما فان اهل
اللغة لم يفصلوا بين قولهم عقلت وعلمت واستعملوهما لمعنى واحد وقالوا
هذا امر معلوم ومعقول ورد بانه تعالى يوصف بالعلم ولا يوصف بالعقل

وكذا الوصف فانه الخلق بالعقل ولا الوصف بالعلم ولا ينكر استعمال العقل بمعنى العلم وقيل هو قوة يفصل بها بين حقايق الاشياء ورد بانه نفا يفصل بين حقايق الاشياء ولا يوصف بالعقل
تم

وقيل هو قوة ضرورية بوجودها يصح درك الاشياء ويتوجه تكليف الشرع
وهو ما يعرفه كل انسان بنفسه والمختار انه نور يضيء به طريق يبتدئ به
من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبتدئ المط للقلب فيدركه القلب
بتأمله بتوفيق الله تعالى ثم الانسان في اول امره عديم العقل ولكن فيه استعداد
وصلاحية لان يوجد فيه العقل فهذا الاستعداد يسمى عقلا بالقوة وعقلا
غريزيا ثم يحدث فيه شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى ان يبلغ درجة الكمال ويسمى
عقلا مستفادا فقبل بلوغه يكون قاصرا ولما تعذر الوقوف على وجود كل
جزء منه اقيم السبب الظاهر في حقنا وهو البلوغ مقام الكمال تيسيرا
وبني التكليف عليه لان اعتدال العقل يحصل عنده غالبا لان بكمال
البنية العقل اذا لم يعارضه عارض وسقط اعتبار ما قبل البلوغ في الصبي
رحمة وفضلا فصار الصبي في حكم من لا عقل له فيما يخاف لحوق عهدته
قوله ربما لا يجتنب الكذب لعلمه بان لا اثم عليه فلا تقبل روايته وقيل انه
رواية الصبي اذا كان مميزا ووقع في ظن السامع صدقه مقبولة لان
خبره في المعاملات وفي الديانات مقبول بحكم الراي فكذا هذا والاصح
انه لا تقبل روايته لان المعتمد في قبول خبر الواحد اجماع الصحابة ولم يرد
عن احد انه رجع الى رواية الصبي ولان غالب احواله اللهو واللعب و
المسامحة والمساهلة فيعتبر ما هو الغالب من حاله احتياطا في امر الرواية
وهذا اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ اما لو كان السماع قبل البلوغ
والرواية بعده تقبل خلافا لقوم اذ لا خلل في تحمله لكونه مميزا ولا في
روايته لكونه عاقلا ويدل عليه اجماع الصحابة على قبول خبر ابن عباس
وابن الزبير والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة من غير فرق
بين ما تحملوه قبل البلوغ وبعده وقد اتفق السلف والخلف على
احضار الصبيان مجالس الرواية واسماعهم الحديث وقبول رواية ما
تحملوه في الصبا بعد البلوغ ثم قيل اقل سنه يصير الصبي اهلا للتحمل
اربع سنين والاصح ان لا تقدير بنص عليه في البيان قوله الاسلام
ذكر في التأويلات اذا ذكر الايمان والاسلام معا كان المراد منهما واحدا
وان ذكر كل واحد منهما منفردا كان المراد من الايمان التصديق الباطني

ومن

اي مختار فخر الاسلام وشمس الائمة والقاضي ابي زيد ومن تابعهم وعامة الاشعرية منه
يحتمل الان النور الذي هو الظاهر المنتهي فكذا ... لتصيير التي هي عين الباطن بهذه ... اولى لان به يستبين ... الاشياء معاينة ... القلب منه
واما ابتداء على القلب بنور القلب من حيث ينتهي اليه درك الحواس وذلك لان الانسان اذا ... عينا تنفتح لقلبه طريق الاستدلال بنور العقل فاذا تطلع الينا دفع وانتهى اليه نصره يدرك بنور عقله ادلة ما ... وعلم وفته الى ساير ... التي يحتاج اليها فيه منه

ولما سمي النور ... الزين ... منه

يجعل قوى النفس فيكمل بكمال القوى منه

ومن الاسلام الطاعات وعن بعض المشايخ الايمان تصديق والاسلام
تحقيق الايمان قوله الاول ظاهرا اي يحكم باسلامه بنشوه بين المسلمين بان
ولد بينهم ونشأ على طريقتهم وبتبعية الابوين اي يحكم باسلامه بتبعية الاب
او الام او الدار والثاني كامل يثبت بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو ويصف
جميع ما وجب به الايمان وصفا عن علم ويقين لا عن ظن وتلقين لان حفظ
اللغة غير العلم بالمعنى والواجب هو العلم بالمعنى فلا يفيد حفظ اللغة بدونه
فاذا وصف على هذا الوجه كان مؤمنا حقيقة قوله واعلاه البيان تفصيلا
بان يصدق بقلبه ويقر بلسانه بوجود الصانع القديم جل جلاله وبكونه
متصفا بصفات الكمال مثل الوحدانية والحيوة والقدرة والعلم وسائر
الاوصاف التي لا بد من وجودها للالوهية وباسمائه الحسنى مثل الرحمن
الرحيم القادر العليم الى سائر اسمائه جل ذكره وذلك لان الله تعالى غايب عن
الحس والغايب يعرف بصفاته واسمائه وينضم اليه ايضا التصديق والاقرار
بملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره
من الله تعالى وينضم اليه قبول شرايعه واحكامه وسائر ما يجب الايمان به قوله
وادناه يعني ادنى الكامل البيان اجمالا بان يصدق بجميع ما اتى به النبي عليه
السلام ويقر به اجمالا بلا تفصيل ولا عبرة للاول يعني لا يكتفى في الاسلام
الظاهر بنشوه بين المسلمين وبالتبعية ولا يحكم باسلامه الا ان يظهر امارات
الاسلام كالصلاة بالجماعة لقوله عليه السلام اذا رايتم الرجل يعتاد الجماعة
فاشهدوا له بالايمان وقوله عليه السلام من صلى صلوتنا واستقبل قبلتنا
فاشهدوا له بالايمان فانه يحكم باسلامه ولهذا قال محمد في الجامع في صغيرة بين
ابوين مسلمين اذا لم تصف الاسلام بعد الاستيصاف حين ادركت بان وصف
بين يديها فقالت لا اعرف ما تقول تبين من زوجها لانها كانت مسلمة تبعا وقد
انقطعت التبعية فاذا لم تصف كان ذلك جهلا بالصانع والجهل به كفر بعد
الاسلام وصارت مرتدة قال فخر الاسلام في جامعه وهذا مما يجب حفظه
والاحتراز عنه بان يلقن الاسلام قبل البلوغ حتى يؤدى به احترازا عن هذا
وعلى الزوج الاحتياط بالنظر في هذا حين يزف اليه قال شمس الائمة وتاويل
قوله لم تصف الاسلام انها لا تحسن الوصف ولا تعرف ان وصف بين يديها

حتى اذا اراد الزوج ان يستوصفها الاسلام لا ينبغي ان يقول صفي الاسلام
فانها تعجز عن ذلك وان كانت تحسنه حياء من زوجها ولكن يصف بين يديها
ويقول هذا اعتقادي وظني بك انك تعتقدين هذا فان قالت نعم كفى ذلك
وكانت مسلمة حلالا له وان قالت لا اعرف شيئا مما تقول فلا نكاح بينهما قال
في البيان وان قالت بعد البلوغ انا اعرف الاسلام واقدر على الوصف فلم يذكر
محمد ايضا واختلف فيه بانها تبين لانها لو تركت الوصف مع القدرة عليه تبين
فكذا اذا كانت جاهلة لان الجهل في دار الاسلام ليس بعذر وقيل تعذر في ذلك
فان السكران اذا تلفظ بالكفر لا يحكم بردته استحسانا وان كان عاجزا بمعصية
فلان يعذر بما ليس بمعصية كان اولى كذا في جامع الاوزجندي والجامع الكبير
لقاضي خان قوله بل للثاني يعني بل العبرة للكامل الثابت بالبيان اجمالا
فان في اشتراط التفصيل حرجا هذا اشارة الى جواب عما قال بعض المشايخ
ان ذكر الوصف على سبيل الاجمال لا يكفي بل لا بد من العلم بحقيقة ما يجب
الايمان به وبيانه على التفصيل حتى لو لم يعلم من ذلك شيئا كان كافرا الا يرى
ان من قال محمد رسول الله ولا يعرف من هو لا يكون مؤمنا وتقرير الجواب
ان الوصف بالتفصيل كما يتعذر اشتراطه لان معرفة الخلق باوصاف الله
تعالى على التفصيل متفاوتة واكثرهم لا يقدرون على بيان تفسير صفات الله
تعالى واسمائه على الحقيقة ولكن ذكر الاوصاف على الاجمال يكفي لثبوت الايمان
حقيقة فيشترط الكمال الذي لا يؤدي الى الحرج وهو التصديق والاقرار
اجمالا بما يجب به الايمان ولذا اكتفى بعد الاستيصاف بان يقال له اتؤمن بالله
وصفاته وان ما جاء به محمد عليه السلام حق فاذا قال نعم حكم باسلامه قالوا
هذا اذا وافق هذا الاستفهام ما في قلبه ولم يعتقد ما يخالف الاسلام فان اعتقد
فلا يفيد هذا الاستيصاف الا تبديل ذلك الاعتقاد قال فخر الاسلام بذلك
يعني بالاستيصاف امرنا بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى اذا جاءكم
المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن اي اختبروهن ببيان
الشهادتين امر بالامتحان والاستيصاف بعد ان سماهن مؤمنات ولم
يكتف بما في ضميرهن ودعواهن للايمان وهجرتهن الى دار الاسلام فعرفنا
ان الاستيصاف شرط ولكن على وجه لا يؤدي الى الحرج واما السنة فهي

ان

ان النبي عليه السلام كان يمتحن الاعراب بعد دعوى الايمان منهم فعلم ان النوع
الاول لا يكفي ولا بد من النوع الثاني وهو الكامل وان الوصف على سبيل الاجمال
كامل كاف ثم قال الآن يظهر امارات يعني الاستيصاف لا بد منه الآن يظهر
امارات الاسلام فح لا يشترط الاستيصاف فاما من استوصف بان وصف
بين يديه فجهل بان قال لا اعرف ما تقول فليس بمؤمن قوله وانما اشترط الاسلام
لقبول روايته يعني يشترط فيه الكمال وهو البيان اجمالا كما في سائر الشروط
ولا يكتفى بظاهر الاسلام والى ما ذكرنا اشار فخر الاسلام بقوله والمطلق في
هذا يقع على الكامل ايضا قوله كما هو حقه بان يصرف همته اليه ويقبل بكليته
عليه حتى لا يفوت منه شيء قوله والثاني فهم المعنى يعني المعنى الذي اريد به
لغويا او شرعيا كذا في البيان او المعنى الذي اريد به من معناه اللغوي او الشرعي
او اللغوي والشرعي جميعا كذا في الكشف ومن قصر على اللغوي فقد قصر قوله
فان فهم تمام معناه ليس بشرط وقيل فهم المعنى ليس بشرط في نقل القران لعدم
الرخصة فيه الى النقل بالمعنى بخلاف الحديث فتامل قوله حتى لو بذل مجهوده
اي طاقته في حفظه بان يكرره الى ان يحفظه قوله اي الثبات عليه بمحافظة حدود
ذلك الكلام بان يعمل بموجبه ويدنو ويذاكره باللسان فان ترك العمل والمذاكرة
يورث النسيان وان لا يعتمد على نفسه اي لا ينساه ولا يتساهل بحفظه بل
يسيء الظن بنفسه اي اذا تركه نسيته اذ الجزم سوء الظن قوله فمن ازدرى
نفسه اي استحقرها واستحقرها ولم يرها اهلا لتبليغ الشريعة فيقصر في بعض
ما القي اليه ثم يفيض به فضل الله تعالى الى ان يتصدى لاقامة الشريعة
وقد قصر في بعض ما لزمه كذا قال فخر الاسلام روي عن ابن مسعود انه
قال لقد اتى علينا زمان لسنا نسأل ولسنا هنالك ثم قضى الله ان بلغنا
من الامر ما ترون قيل هذا اشارة منه الى زمان ابي بكر وعمر فقد كانت الصحابة
متوافرين في ذلك الوقت وما كان يحتاج الى ابن مسعود وقيل هذا منه
اشارة الى حال صغره وانما قصد به التحديث بنعم الله تعالى حيث رفعه
من تلك الدرجة الى ما بلغه اليه لانه قال بهذا حين كان بالكوفة وله اربعة
الاف تلميذ يتعلمون بين يديه حتى روي انه لما قدم علي الكوفة خرج اليه
ابن مسعود مع اصحابه حتى سدوا الافق فلما راهم علي رضي الله عنه قال

قال صاحب الكشف اي لا يكفي النوع الاول وهو الظاهر حتى يشترط فيه النوع الكامل وهو البيان اجمالا لقبول روايته بل يشترط فيه الكمال وهو البيان اجمالا كما في سائر الشروط

رد على ابن كمال منهم

تنبيه

وان عجز عن بيانه

ملأت هذه القرية علماً وفقهاً كذا في المبسوط قوله وانما اشترط الضبط وانما فسره بما ذكر لان بدون السماع لا يتصور الفهم وبعد السماع اذا لم يفهم المعنى لم يكن سماعاً مطلقاً بل سماع صوت لا سماع كلام هو خبر وبمعرفة المعنى يتم التحمل وذلك يلزمه الاداء كما تحمل ولا يتاتى ذلك الا بالحفظ والثبات عليه الى ان يؤدي والاداء مقبول باعتبار الصدق وذلك لا يتاتى الا بهذا قوله وظاهره ضبط معناه لغة يعني ضبط لفظ الحديث من غير تحريف وتصحيف مع معرفة معناه اللغوي مثل ان يعلم ان قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثل بمثل بالرفع او النصب وان معناه على تقدير الرفع بيع الحنطة بالحنطة وعلى تقدير النصب بيعوا الحنطة بالحنطة قوله وهو الشرط ههنا يعني مطلق الضبط شرط لقيام الحجة ولهذا لم يكن خبر من اشتدت غفلته خلقة بان كان بان كان سهوه ونسيانه اغلب من ضبطه وحفظه او مساهلة لعدم اهتمامه بشان الحديث حجة وان وافق القياس قوله وباطنه ضبطه فقهاً قال فخر الاسلام والثاني ان يضم الى هذه الجملة ضبط معناه فقهاً وشريعة يعني ان يضم الى ضبط المتن بصيغته ومعناه لغة ضبط معناه فقهاً وشريعة مثل ان يعلم ان حكم الحديث المذكور وهو وجوب المساواة متعلق بالقدر والجنس مثلاً قوله وهو الكامل يعني من النوعين ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عن رواية من عرف به عند المعارضة في باب الترجيح فترجح رواية الفقيه على رواية غير الفقيه لفوات كمال الضبط في غير الفقيه ووجوده في الفقيه وذلك لان نقل الخبر بالمعنى مشهور عندهم فربما يقصر غير الفقيه في اداء المعنى باللفظ بناء على فهمه ويؤمن مثل ذلك من الفقيه وقال قوم هذا الترجيح انما يعتبر في خبرين يرويان بالمعنى اما المروي باللفظ فلا والحق انه يقع الترجيح به مطلقاً لان الفقيه يميز بين ما يجوز وما لا يجوز فينقل القدر الذي سمعه فربما كان ذلك القدر سبباً للضلال وكذا لو كان احدهما افقه كانت روايته راجحة لقلة الاحتمال المذكور كذا في القواطع قوله العدالة هي في اللغة ضد الجور وهو انصاف الغير يقال فلان عادل اي مستقيم السيرة في الحكم بالحق وفي الشريعة هي الاستقامة على طريق الرشاد والدين وضدها الفسق وهو الخروج

عن ابن عباس انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو محرم وعن يزيد بن الاصم انه عليه السلام تزوجها وهو حلال فيترجح خبر ابن عباس لفقاهته منه
فاذا لم يضبط الراوي فقه الحديث ربما يقع خلل في نقله بان يقصر في اداء المعنى بلفظه

عن

عن الحد الذي جعل له وفسرها البعض بانها عبارة عن اهلية قبول الشهادة والرواية وقال الغزالي هي استقامة الدين والسيرة وحاصلها يرجع الى هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروة جميعاً قوله واعتدال العقل اي بالبلوغ مع السلامة عن فسق ظاهر فان من اتصف بهما فهو عدل ظاهراً لانهما يحملانه على الاستقامة ويزجرانه عن المعاصي وبهذه العدالة لا يصير الخبر حجة لان هذا الظاهر عارضه مثله وهو هوى النفس فانه الاصل قبل العقل وبعده ما زايله الهوى وانه داع الى العمل بخلاف العقل والشرع فكان عدلاً من وجه فيتردد الصدق في خبره بين الوجود والعدم من غير رجحان فشرط كمال العدالة وهو ان يكون مجانباً لمحظور دينه ليثبت رجحان دليل العقل على الهوى فيرجح الصدق قوله سد باب العدالة واشتراط جميعها سد لباب الرواية فسقط وقال الغزالي لا خلاف انه لا يشترط العصمة عن جميع المعاصي ولا يكفي ايضاً اجتناب الكباير بل من الصغاير ما يرد به كسرقة لقمة وتطفيف حبة قصداً وقد شرط في العدالة الاحتراز عن بعض المباحات القادحة في المروة نحو الاكل في الطريق والسوق والبول في الشارع وصحبة الاراذل وافراط المزاح والحرف الدنية من دباغة وحجامة وحياكة ممن لا يليق به من غير ضرورة لان مرتكبها لا يجتنب عن الكباير غالباً فهذا يدل على ان الشرط الاجتناب عن الكباير والتحرز عن الصغاير والمباحات التي تدل على دناءة الهمة وقلة المبالاة وتقدح في المروة وترك الاصرار على ساير الصغاير قوله الاول الكباير اختلفت الامة في الكباير عن ابن عمر عن النبي عليه السلام انه قال الكباير تسع الاشراك بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة واليمين الغموس والفرار عن الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم اي الظلم في البيت الحرام وروى ابو هريرة مع ذلك اكل الربوا واضاف الى ذلك علي السرقة وشرب الخمر وقيل ما نصه الشارع بالذكر فهو كبيرة قوله فقد قيل فاشترط الامتناع عن الكباير والاصرار على الصغاير حتى لو ارتكب كبيرة واصر على صغيرة تبطل عدالته ولو ارتكب صغيرة ولم يصر عليها لا تبطل وكان ينبغي ان تبطل لانه حصل الخروج عن حد الشرع الا ان التحرز عن جميع الصغائر

دون وجه

متعذر عادة فان غير المعصوم لا يتحقق منه التحرز عن الزلات اما
الاجتناب عن الكبائر والاصرار على الصغائر فغير متعذر فلم يجعل عفوًا
قوله فخبر الفاسق والمستور مردود لم يجعل حجة لفوات اصل العدالة
في الفاسق وكمالها في المستور وهو الذي لم يعرف عدالته ولا فسقه وقال
الشافعي لما لم يكن خبر المستور حجة فخبر المجهول اولى لان المستور معلوم
الذات مجهول الحال والمجهول غير معلوم الذات والحال لان معرفته
بما روى وذلك مبني على عدالته وهي غير معلومة فيكون ادنى حالًا من
المستور وقيل اولى لان المستور من لا يرد عليه رد من السلف والمجهول
قد رده بعض السلف فاولى ان لا يقبل والكلام في المجهول الذي رده
السلف وفي الحقيقة المجهول والمستور واحد قلنا ان خبر المجهول في
القرون الثلاثة مقبول لغلبة العدالة وخبر المجهول بعد القرون الثلاثة
مردود لغلبة الفسق كذا في البيان قوله الثالث في الراوي واعلم انه
ليس المراد من القبول التصديق ولا من الرد التكذيب بل يجب علينا قبول قول
العدل وربما يكون كاذبًا او غالطًا ولا يقبل قول الفاسق وربما يكون
صادقًا بل المقبول ما يجب العمل به والمردود ما لا تكليف علينا بالعمل
ثم للقبول شرايط بعضها متفق وبعضها مختلف وهذا البحث لبيان
بعض شرايطه لان حاصله اشتراط كون الراوي معروفًا بالفقه من
الصحابة وغيرهم مثل ابي بن كعب وعبد الرحمن بن عوف وحذيفة بن اليمان
وعبد الله بن الزبير قوله وهو يعني الراوي ضربان معروف ومجهول
فالمعروف نوعان من عُرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد ومن عرف
بالرواية دون الفقه والفتوى والمجهول على خمسة اوجه اما ان يروى
عنه الثقات ويعملوا بحديثه ويشهدوا له بصحة الحديث او يسكتوا عن
الطعن فيه او يعارضوه بالطعن والرد او اختلف فيه او لم يظهر حديثه
بين السلف والى ما ذكرنا يشير تفصيل المص كما لا يخفى قوله والعبادلة
الذين عرفوا بالفقه والتقدم في الاجتهاد وهم عبد الله بن مسعود وعبد الله
بن عباس وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم قوله سواء وافق القياس او خالفه
وهذا مذهب الجمهور من الفقهاء وائمة الحديث وفي القواطع حكى عن مالك

ان الخبر اذا خالف القياس لا يقبل وهذا القول باطل ومالك اجل قدرًا
من ان يقول ولا ندري بثبوته منه وفي المعتمد فان كانت علة القياس منصوصة
بنص قطعي وجب العمل بالقياس بلا خلاف وان كانت منصوصة بنص ظني
يتحقق المعارضة ويكون العمل بالخبر اولى بالاتفاق وان كانت مستنبطة
من اصل ظني كان الاخذ بالخبر اولى بلا خلاف لان الظن والاحتمال كلما
كان اولى باعتبار ذلك في الخبر وان كانت مستنبطة من اصل قطعي
فهو موضع الخلاف وان كان الاصوليون ذكروا الخلاف مطلقا فعند
الشافعي وجمهور اهل الحديث الخبر راجح سواء كان الراوي فقيهًا او لا بعد
ان كان عدلًا ضابطًا وبه اخذ الكرخي وقال ابن ابان ان كان الراوي عدلًا
عالمًا وجب تقديم خبره على القياس والا كان موضع الاجتهاد وحكى عن
مالك انه رجح القياس في الصايم اذا اكل او شرب ولم يعمل بخبر ورد فيه
واحتج بانه قد اشتهر من الصحابة الاخذ بالقياس ورد الخبر وبان القياس
حجة بالاجماع وفي اتصال الخبر شبهة فكان القياس اولى وبان الخبر يحتمل السهو
والكذب على راويه ولا يوجد ذلك في القياس وبان القياس لا يحتمل التخصيص
والخبر يحتمله واحتج من قدم الخبر باجماع الصحابة فانهم يتركونه اذا سمعوا خبر
الواحد واما ما روى من ردهم فذلك لاسباب عارضة لا لترجيحهم القياس
عليه وبان الخبر يقين باصله وانما الشبهة في طريقه وهو النقل والرأي
محتمل باصله فكل وصف من اوصاف النص يحتمل ان يكون هو المؤثر ويحتمل
ان لا يكون فكان الاحتمال في الاصل اقوى من الاحتمال في الطريق فكان
الاحتمال في الرأي اصلًا وفي الحديث عارضًا لان الوقوف على الوصف المناط
للحكم لا يتحقق بطريق اليقين الا بالنص والاجماع وذلك عارض واليقين
في الخبر اصل لانه كلام مسموع من رسول الله عليه السلام وهو حجة
بلا شبهة بل تحققت الشبهة فيه بعارض النقل وتخلل الواسطة واحتمال
الغلط والنسيان فكان الاحتمال فيه عارضًا والاحتمال الاصلي اقوى
من الاحتمال العارضي فكان العمل بالخبر اولى ولان الوصف الذي عينه
المجتهد مناطًا للحكم بمنزلة الخبر في الابانة من حيث انه يضاف الحكم اليه
والتأمل فيه والوقوف على تاثيره بمنزلة سماع الخبر من الراوي والقياس عمل

بذلك الوصف بمنزلة العمل بالخبر والوصف ساكت عن اثبات حكم الشرع حقيقة والخبر بيان بنفسه لانه ناطق بالحكم حقيقة فكان الخبر فوق الوصف في اظهار الحكم واثباته والسماع فوق الرأي في الاصابة اذ لا مدخل للاحتمال فيه لانه ثابت حسًّا والغلط لا يجري في المحسوسات ولا كذلك الرأي ولا يجوز ترك القوي بالضعيف واما ما تمسك به الخصم من رد الصحابة الخبر بالقياس فليس كذلك بل ردهم لعدم فقه الراوي او لمعان عارضة وقوله ان القياس حجة بالاجماع وفي اتصال الخبر شبهة فكان القياس اولى ساقط لان خبر الواحد حجة ايضا بالاجماع والشبهة في القياس اكثر منها في خبر الواحد فكيف يكون القياس اقوى منه وقوله الخبر يحتمل السهو والكذب معارض باحتمال كون الحكم غير متعلق بالوصف وقوله الخبر يحتمل التخصيص والقياس لا يحتمله قلنا الكلام في خبر مخالف للقياس وفي هذه الصورة لا احتمال قوله وان لم يكن فقيها ليس المراد به نفي فقاهته باصلها بل المراد نفي كونه معروفا بالفقه بان يكون قليل الفقه كابي هريرة وانس وسلمان وبلال وغيرهم قوله وذلك يعني وجه عدم القبول ان ضبط حديث النبي عليه السلام عظيم الخطر لانه عليه السلام اوتي جوامع الكلم والوقوف على كل معنى تضمنه كلامه امر عظيم ولهذا قلت رواية كبار الصحابة وقد كان النقل بالمعنى شايعا فيهم فانه جاء في كثير من الاخبار امر النبي عليه السلام بكذا ونهى عن كذا ولما ثبت ذلك احتمل ان هذا الراوي نقل معنى كلامه بعبارة لا ينتظم المعاني التي تنتظمها عبارته عليه السلام لقصور فهمه عن دركها اذ النقل بالمعنى بقدر فهم المعنى فيدخل في هذا الخبر شبهة زايدة يخلو عنها القياس فانها في القياس ليست الا في الوصف وههنا تمكنت الشبهة في متن الخبر بعد ما تمكنت بالاتصال فكان فيه شبهتان وفي القياس واحدة فيرجح القياس والمراد بقصور فقه الراوي القصور عند المقابلة بما هو فقه لفظه عليه السلام لا الازدراء والطعن ببعض الصحابة معاذ الله عن ذلك قوله مثل حديث المصراة التصرية لغة الجمع يقال صريت الماء وصريته اي جمعته والمراد بها في الحديث جمع اللبن

في

في الضرع بالشد وترك الحلب مدة ليتخيل المشتري انها غزيرة اللبن والتحفيل بمعناها ايضا كذا في الكشف قوله من اشترى شاة فوجدها محفلة كذا في التنقيح وفي البيان من اشترى شاة محفلة فهو باحد النظرين ثلاثة ايام الحديث ويروى لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر ويروى باحد النظرين وقوله باحد النظرين قبل النظر الاول عند الاولى الحلبة والنظر الثاني عند الحلبة الاخرى ومعنى قوله بخير النظرين نظره لنفسه بالاختيار والامساك ونظره للبايع بالرد والفسخ قوله ووجه كون هذا الحديث مخالفا للقياس قال فخر الاسلام انه انسد فيه باب الرأي فصار ناسخا للكتاب والسنة المعروفة معارضا للاجماع في ضمان العدوان بالمثل او القيمة دون التمر قال في الكشف لان ضمان العدوان فيما له مثل مقدر بالمثل وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة بالاجماع ثم اللبن ان كان من ذوات الامثال يضمن بالمثل وكون القول في بيان المقدار قول من عليه وان لم يكن منها يضمن بالقيمة فايجاب التمر مكانه يكون مخالفا للقياس فيكون ناسخا للكتاب والسنة الموجبين للعمل بالقياس معارضا للاجماع الموجب للعمل به ويحتمل ان يريد بقوله ناسخا للكتاب قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وبالسنة المشهورة قوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وقد انعقد الاجماع ايضا على وجوب المثل والقيمة عند فوات العين وتعذر الرد فضمان اللبن بالتمر يكون مخالفا للكتاب والسنة والاجماع قوله ولا نزاع فيه بل النزاع في رده بناء على مخالفته للقياس الصحيح قوله وان لم يعرف الراوي الا بحديث او حديثين مثل وابصة بن معبد وسلمة بن المحبق ومعقل بن سنان اتفقت عامة السلف وجمهور الخلف على عدالة جميع الصحابة لان عدالتهم ثبتت بتعديل الله تعالى وتعديل رسوله ولكن اختلفوا في تفسير الصحابي فذهبت عامة اصحاب الحديث وبعض اصحاب الشافعي الى ان من صحب النبي عليه السلام لحظة فهو صحابي وذهب جمهور الاصوليين الى ان من اختص بالنبي عليه السلام وطالت صحبته معه على طريق التتبع والاخذ منه فهو صحابي ولهذا لا يوصف من جالس عالما ساعة انه من اصحابه وكذا

لوطالت مجالسته من غير تتبع واخذ منه ولا حد لتلك المدة قيل ادناها
ستة اشهر وعن سعيد بن المسيب انه قال لا يعد من الصحابة الا من اقام
معه سنة او سنتين وغزا معه غزوة او غزوتين واذا عرفت هذا علمت
ان من لم يعرف الا بحديث او حديثين ولم يعرف عدالته ولا طول صحبته
لا يكون من الصحابة وقد عرفت عدالة الصحابة بالنصوص واشتهر طول
صحبتهم فكيف يكون داخلاً فيهم قوله فان لم يظهر حديثه في السلف ولم
يقابل برد ولا قبول لم يترك به القياس ولم يجب العمل لكن العمل به جائز
لان العدالة اصل في ذلك الزمان كذا قال فخر الاسلام واعلم انه اذا
ظهر حديثه في زماننا لا يجب العمل به ولكن العمل به يجوز اذا وافق القياس
لان العدالة في الصدر الاول اصل فباعتبار هذا الظاهر يترجح جانب
الصدق في خبره وباعتبار انه لم يشتهر في السلف يتمكن الوهم فيه فيجوز العمل
به اذا وافق القياس على وجه حسن الظن به لكن لا يجب شرعاً لان الوجوب لا يثبت
بمثل هذا الطريق الضعيف كذا قاله شمس الائمة فان قيل لو وافق القياس كان
الجواز بالقياس فما فائدة الجواز به قلنا جواز اضافة الحكم اليه حتى لا يتمكن
نافي القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافاً الى الحديث قوله ولذا يعني ولكون
الصدق والعدالة غالباً في ذلك الزمان جوز ابو حنيفة القضاء بظاهر
العدالة اي بشهادة المشهور ولم يوجب القضاء على القاضي لانه كان في
القرن الثالث والغالب في اهله الصدق فاما في زماننا فلا يقبل خبر من
لم يعرف ما لم يتايد بقبول العدول لغلبة الفسق ولذا لم يجوز
ابو يوسف ومحمد القضاء بشهادة المستور لانهما كانا في زمان فشو الكذب
كذا ذكره شمس الائمة قوله وكذا ان اختلفوا فيه اي في قبول حديثه مع
نقل الثقات عنه لانه لما قبله بعض الفقهاء المشهورين صار كانه يرويه
بنفسه قوله كحديث معقل بن سنان الاشجعي في حديث بروع بنت واشق
الاشجعية اي قصتها وذلك ان ابن مسعود رضي الله عنه سئل عمن تزوج امرأة
ولم يسم لها مهراً حتى مات عنها فلم يجب شهراً وكان السائل يتردد اليه ثم قال
اجتهد فيه برأيي فان يك صواباً فمن الله وان يك خطاء فمن ابن ام عبد وفي رواية
فمني ومن الشيطان ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل

في الصحاح بروع اصحاب الحديث يقولونه بكسر الباء والصواب فتحها لانه ليس في الكلام فعول الا خروع ... وعتود اسم واد

بن سنان وقال اشهد ان رسول الله قضى في بروع بنت واشق الاشجعية بمثل
قضائك وقد كان هلال بن ابي مرة مات عنها من غير فرض ودخول فسر ابن
مسعود بذلك سروراً لم ير مثله بعد اسلامه لما وافق قضاؤه قضاء رسول الله
ورده علي فقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه حسبها الميراث وانما
رده لمخالفته القياس الذي عنده وهو ان المعقود عليه عاد اليها سالماً فلا يستوجب
بمقابلته عوضاً كما لو طلقها قبل الدخول وجعل القياس اولى من روايته هذا
المجهول وقيل انما رده لمذهب تفرد به وهو انه يحلف الراوي ولم ير هذا الرجل
حتى يحلفه قوله وقد روى يعني هذا الحديث عنه الثقات اي العدول كابن
مسعود من القرن الاول وعلقمة ومسروق وغيرهم من القرن الثاني
فعملنا بها لانه وافق القياس عندنا لان المهر يجب بنفس العقد عندنا فيتا
كد بالموت كما بالوطي لان بالموت ينتهي النكاح فيكون بمنزلة تسليم المعقود
عليه وهو الوطي ولهذا وجبت العدة ولم يعمل به الشافعي لانه مخالف
للقياس عنده لان الاصل عنده ان المهر لا يجب الا بالفرض او بالقضاء او
باستيفاء المعقود عليه ولم يوجد واحد منها فلا يجب شيء الا ان المعقود عليه رجع اليها سالماً وكان كالطلاق قبل الدخول وهلاك
المبيع قبل القبض فكان مردوداً قوله وان ردوا اذ ذاك لان السلف كانوا لا
يتهمون برد الحديث الثابت لانهم يتهمون بترك العمل فاتفاقهم على الرد
دليل انهم اتهموه في هذه الرواية ولو قال الراوي او همت لم يعمل به فاذا
ظهر ذلك ممن فوقه وهو رد الفقهاء من الصحابة كان اولى كذا ذكره
شمس الائمة قوله كما روت فاطمة بنت قيس المبتوتة تستحق النفقة والسكنى
عندنا في العدة وهو مذهب عمر وابن مسعود والنخعي والثوري وجماعة
من اهل العلم وقال الشافعي ومالك لها السكنى دون النفقة الا ان يكون حاملاً
وبه قال الزهري والليث والاوزاعي وابن ابي ليلى وعن ابن عباس
لا نفقة لها ولا سكنى الا ان تكون حاملاً وهو قول الحسن وعطاء والشعبي و
احمد واسحق قوله فرده عمر رضي الله عنه قال رض حين روى له هذا الحديث
لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت
احفظت ام نسيت فهذا من عمر رضي الله عنه طعن مقبول فانه
اخبر انها متهمة بالكذب والغفلة والنسيان ثم اخبر انه ورد مخالفاً

اي معقل بن سنان

للكتاب والسنة فدل ان في كتاب الله وسنة نبيه نفقة لهذه المعتدة

قوله وهو لغة خلاف التقييد وسمي هذا النوع الذي نحن بصدده مرسلاً لعلم تقييده بذكر الواسطة التي بين الراوي والمروي عنه وهو في اصطلاح المحدثين ترك التابعي الواسطة بينه وبين الرسول فيقول قال رسول الله كذا كما كان يفعله سعيد بن المسيب ومكحول الشامي وابرهيم النخعي والحسن البصري وغيرهم فان ترك الراوي واسطة بين الراويين مثل ان يقول من لم يعاصر ابا هريرة قال ابا هريرة فهذا يسمى منقطعا عندهم وان ترك اكثر من واحدة فهو المسمى بالمعضل بفتح الضاد عند المحدثين والكل يسمى ارسالاً عند الفقهاء والاصوليين قوله ويقبل مرسل الصحابي بالاجماع اذ الاصل فيهم السماع عن الرسول الا اذا صرحوا بالرواية وعن الشافعي انه قبل مراسيلهم الا اذا علم انه ارسله كذا في المعتمد قوله ويقبل مرسل القرنين و اعلم ان ارسال القرن الثاني والثالث حجة عندنا وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل في رواية عنه واكثر المتكلمين وعند اهل الظاهر وجماعة من المحدثين لا يقبل اصلاً وعند الشافعي لا يقبل الا اذا تايد باية او سنة مشهورة او موافقة قياس صحيح او قول صحابي او تلقته الامة بالقبول او عرف من حال المرسل انه لا يروي عمن فيه علة من جهالة او غيرها او اشترك في ارساله عدلان بشرط ان يكون شيوخهما مختلفة او ثبت اتصاله بوجه اخر بان اسنده غير مرسله او اسنده مرسله مرة اخرى احتج من قبله بالاجماع والدليل المعقول اما الاجماع فمن وجهين احدهما اتفاق الصحابة على قبول روايات ابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة مع انهم لم يسمعوا كل حديث من رسول الله ويرسلون ولم يرو عن احد انكار او تفحص انهم رووا بواسطة فان قيل لا خلاف في مراسيل الصحابة لثبوت عدالتهم بالنص والكلام فيمن بعدهم قلنا لا فرق بين صحابي يرسل وتابعي يرسل لان عدالتهم تثبت بشهادة الرسول ايضاً خصوصاً اذا كان الارسال من وجوه التابعين والثاني ان من زمان رسول الله عليه السلام الى يومنا هذا يرسلون من غير تحاش وملاؤا الكتب من المراسيل ولم يرو عن احد انكار ذلك ولم يزل العلماء من السلف والخلف يقولون قال رسول الله عليه السلام ولو كان المرسل

ذكر الغزالي ان ابن عباس ما سمع من رسول الله صلعم الا اربعة احاديث وقال شمس الائمة الا بضعة عشر حديثا صح

مثل عطاء وسعيد بن المسيب وبعض الفقهاء السبعة والشعبي والنخعي وابي العالية والحسن البصري ومكحول الشامي فانهم كانوا يرسلون ولا يظن بهم الكذب حتى قال الحسن متى قلت قال رسول الله فقد سمعته من سبعين او اكثر من الصحابة ومتى قلت حدثني فلان فهو حديثه لا غير

مردوداً

مردوداً لامتنعوا عنه فكان ذلك اجماعاً منهم على قبوله واما الدليل المعقول فهو ان الكلام في ارسال من لو اسند الى غيره لا يظن به الكذب على ذلك الغير فلان لا يظن به كذب على الرسول مع قوله عليه السلام من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار اولى واحتج من ابى قبوله بان الخبر انما يكون حجة باعتبار اوصاف في الراوي ولا طريق لمعرفتها اذا كان الراوي غير معلوم فاذا لم يذكر الراوي لا يحصل العلم به ولا باوصافه فيتحقق انقطاع الخبر عن الرسول فلا يكون حجة وبان العلماء تكلفوا في حفظ الاسانيد فلو كان المرسل حجة لم يكن فيه فائدة كذا في البيان وغيره قوله ان جهالة الصفة تمنع وقد يقال لو قبل المرسل لقبل مع الشك فيه واللازم منتف بالاتفاق بيان الملازمة لو سئل عن الراوي هل هو عدل جاز ان لا يعدله كما يجوز ان يعدله ومع احتمال عدم التعديل يبقى الشك ولا يحصل الظن ورد بان هذا الاحتمال انما يأتي في غير ائمة النقل واما الائمة فالظاهر انهم لا يخبرون الا عمن لو سئلوا عدلوه قوله انه لو قبل يعني لو قبل المرسل في القرنين لقبل في عصرنا حتى يكون قول القائل منا قال رسول الله عليه وسلم كذا حجة اذ لا تاثير للزمان فيه واللازم منتف اجماعاً قوله انه لو جاز يعني لو جاز العمل بالمرسل لما كان لذكر الاسناد فائدة فكان اتفاقهم على ذكر الاسناد اجماعاً على العبث وذلك محال قوله وعن الثاني وقد يقال الجواب منع الملازمة لغلبة الارسال عمن لو سئل عنه لم يعدل فان اهل زماننا يرسلون عن غائب ولا يردون عمن يرون هذا في غير ائمة النقل واما ائمة النقل لم يكن ثمة ريبة تمنع القبول فانه يقبل وهذا اشارة الى منع انتفاء اللازم والحاصل منع الملازمة في غير محل النزاع ومنع انتفاء اللازم فيما هو محل النزاع قوله انا لا نمنع الملازمة بل فائدته في غير ائمة النقل ظاهر وهي في ائمة النقل تفاوت رتبهم للترجيح عند التعارض وفي ائمة النقل وغير ائمة النقل رفع الخلاف اذا اختلف في المرسل ولم يختلف في المسند كذا ذكر المحقق في شرح المختصر قوله واختلف المشايخ فيمن دونهما اختلف فيمن دون القرون الثلاثة فقال الكرخي يقبل ارسال كل عدل في كل عصر لان علة القبول في القرون الثلاثة وهي العدالة والضبط تشمل الكل وقال

محال

وهي زوال الاشتباه في عدالته

عيسى بن ابان لا يقبل الا مراسيل من كان من ائمة النقل مشهورًا باخذ الناس
العلم منه والا فان كان عدلًا يوقف مرسله الى ان يعرض على اهل العلم وقال
الرازى لا يقبل ارسال من بعد القرون الثلثة الا اذا اشتهر انه لا يروى الا
عن عدل وثقة لشهادة النبى عليه السلام على من بعد القرون الثلثة
بالكذب فلا يثبت عدالتهم الا اذا علم انه لا يروى الا عن عدل وهذا اصح
الاقاويل كما نص عليه شمس الائمة واختار فخر الاسلام قول ابن ابان وصرح
صاحب البيان قوله الا ان يروى الثقات استثناء من قوله لا يقبل يعنى لا يقبل
الا اذا كان كذلك فح يقبل لان رواية الثقات وقبولهم شهادة على اتصاله فيقبل
كارسال القرون الثلثة قوله والمرسل من وجه والمسند من وجه اخر وهو
نوعان اما ان اسنده هذا المرسل او غيره ففى الوجه الاول بعض من لم يقبل
المراسيل لا يقبل هذا الخبر وان اسنده لان ارساله يدل على ضعف فى المروى
عنه فيستره له والحال هذه جناية منه فلم يقبل عامتهم لانه يحتمل انه سمع
الحديث ونسى المروى عنه وقد علم السماع يقينًا فارسله اعتمادًا عليه ثم
بذكره فاسنده ثابتًا وعلى العكس فلا يقدح ارساله فى اسناده لكن انما
يقبل عندهم اذا اتى بلفظ غير موهوم مثل ان يقول حدثنى فلان او سمعته
منه ولو اتى بلفظ موهوم مثل ان يقول عن فلان ونحوه لا يقبل هكذا
نقل عن الشافعى اشير اليه فى المعتمد وفى الوجه الثانى ذكر ابن الصلاح
الدمشقى فى كتابه نظير حديث لا نكاح الا بولى رواه اسرائيل بن يونس
مسندًا وشعبة وسفيان الثورى مرسلًا اختلف فيه قال اكثر اهل الحديث
اذا كان من ارسله احفظ ممن وصله فالحكم لمن ارسله ولا يقدح ذلك
فى عدالة من وصله وبعضهم قال اسناده حديثًا ارسله الحفاظ يقدح
فى عدالته مسنده وقال بعضهم الحكم لمن اسنده اذا كان ضابطًا عدلًا
يقبل خبره وان خالفه غيره سواء كان المخالف واحدًا او جماعة قال هو الصحيح
الماخوذ فى اصول الفقه فوجه عدم القبول سكوت الراوى عن ذكر المروى
عنه بمنزلة الجرح فيه واسناد الاخر بمنزلة التعديل واذا اجتمع الجرح
والتعديل يغلب الجرح ووجه القبول ان عدالة المسند تقتضى القبول
وارسال المرسل لا يقتضى ان لا يقبل اسناد المسند لجواز ان يكون المرسل

ويقبل

سمعه

سمعه مسندًا فلا يقدح ارساله فى اسناد الاخر ولان المرسل ساكت والمسند
مثبت والمثبت مقدم قوله لانتفاء الشرايط التى ذكرت من العدالة والضبط
والاسلام والعقل قوله لدليل اقوى منه يمنع ثبوت حكمه فينقطع معنى قوله و
اما فى النفقة يعنى ان المراد وانفقوا عليهن من وجدكم يدل عليه قراءة ابن
مسعود رضى الله عنه اسكنوهن من حيث سكنتم وانفقوا عليهن من وجدكم
فهذا دليل على ان النفقة مستحقة بها بسبب العدة قال القاآنى هذا الحديث
قد قبله الفقهاء والمحدثون وعملوا به كالشافعى ومالك واحمد وغيرهم فلا
يرد بتاويل هو خلاف الاصل على ان ما روى عن ابن مسعود لم يثبت
وان ثبت لا يجوز العمل به عند ائمة الحديث فكيف يكون حجة عليهم وقال
صاحب التلويح لا خفاء فى ان القراءة الشاذة غير متواترة ولا مفيدة للقطع
فكيف يرد الحديث بمعارضتها وانت خبير بان التاويل فى باب النفقة واما ايجاب
السكنى فالنص ظاهر فيه فرد الحديث متعين بهذا الاعتبار ولا يخفى ان
احتياط الرواة فى كلام الله تعالى اكثر وحمل القراءات بعضها على بعض اظهر
سيما المختص من الشواذ بمصحف ابن مسعود رضى الله عنه حيث نقل
بطريق الشهرة بخلاف مصحف ابى فيرد خبر الواحد بمعارضة بلا مرية
قوله وحديث القضاء بشاهد ويمين فانه ورد مخالفا للحديث المشهور وهو ما
روى عمرو بن شعيب عن ابيه محمد بن عبد الله بن عمرو بن العاص انه عليه
السلام قال البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه وفى رواية على من
انكر ومخالفته من وجهين احدهما ان الشرع جعل الايمان فى جانب المنكر
بلام المستغرق للجنس فمن جعل يمين المدعى حجة لم يعمل بمقتضاه وهو
الاستغراق والثانى انه جعل الخصم قسمين قسمًا مدعيًا وقسمًا منكرًا
والحجة قسمين بينة ويمينًا وحصر جنس اليمين على من انكر وجنس البينة
على المدعى وهذا يقتضى قطع الشركة فكان العمل بخبر الشاهد واليمين يوجب
ترك العمل بالخبر المشهور كيف وقد طعن فيه يحيى بن معين والنخعى والزهرى
حتى قال الزهرى والنخعى اول من افرد الاقامة معاوية واول من قضى
بشاهد ويمين معاوية قوله اذا شذ الحديث بين الصحابة فى البلوى العام كحديث
الجهر بالتسمية وهو ما روى ابو هريرة رضى الله عنه انه عليه السلام كان يجهر

ونسى والمسند سمعه

بسم الله الرحمن الرحيم في الصلوة فانه لما شذ مع اشتهار الحادثة لم يعمل به
وكحديث مس الذكر الذي روته بسرة فانه شاذ لانفرادها بروايته مع الحاجة
الى معرفته اذ القول بانه عليه السلام خصها بتعليم هذا الحكم مع عدم حاجتها
ولم يعلم ساير الصحابة مع شدة الحاجة اليه يشبه المحال كذا ذكره شمس الائمة
قوله وكونه معارضا بما هو اقوى منه في الصحة فان حديث الجهر بالتسمية معارض
بما روى البخاري عن انس رضي الله عنه انه قال صليت خلف رسول الله عليه
السلام وخلف ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم فكانوا يستفتحون القراءة
بالحمد لله رب العالمين وروى مسلم هذا الخبر في صحيحه وفيه انهم لا يذكرون
بسم الله الرحمن الرحيم وحديث المس معارض بروايات صحيحة يخالفها ذكرها
الطحاوي في شرح الاثار وقال فخر الاسلام انه يخالف الكتاب لان الله تعالى
مدح المتطهرين بالاستنجاء بقوله فيه رجال يحبون ان يتطهروا والمستنجي بمس
ذكره وهو بمنزلة البول عند من جعله حدثا يعني ان الاستنجاء بالماء لا يتصور
الا بمس الذكر وقد ثبت بالنص انه من التطهر فلو جعل حدثا لا يكون الاستنجاء
تطهرا عن الحدث لانه يحصل بزوال الحدث لا بوجوده كما لو توضاء مع
سيلان البول قوله او اذا اعرض عنه الاصحاب كحديث الطلاق وهو ما
روى زيد بن ثابت ان النبي عليه السلام قال الطلاق بالرجال والعدة
بالنساء فان الصحابة اختلفوا في هذه المسئلة فذهب عمر وعثمان وزيد و
عائشة الى انه معتبر بحال الرجل في الرق والحرية وبه قال الشافعي وذهب
علي وابن مسعود الى انه معتبر بحال المراة كما هو مذهبنا وعن ابن عمر انه
يعتبر بمن رق منهما ثم انهم تكلموا في هذه المسئلة بالراي واعرضوا عن الاحتجاج
بحديث زيد مع ان زيدا فيهم وهذا الحديث معارض بما روت عائشة طلاق
الامة ثنتان وعدتها حيضتان مع انه قيل انه كلام زيد ولم يثبت رفعه الى
النبي عليه السلام ولانه مؤول بان ايقاع الطلاق الى الرجال قوله
الخامس في الطعن الطعن يلحق الحديث من غير راويه قوله فيها جرح
وتردده واعلم ان ما انكره الراوي على وجهين اما ان ينكره انكار جاحد
مكذب بان قال كذبت علي او ما رويت لك واما ان ينكره انكار متوقف
بان قال لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه ففي الوجه الاول

يسقط

يسقط العمل به بلا خلاف لان كل واحد منهما مكذب للاخر فلا بد من
كذب واحد غير عين وهو موجب للقدح في الحديث ولكن لا يسقط بذلك
عدالتهما المتيقن في عدالتهما ووقوع الشك في زوالها وفائدته تظهر في
قبول روايتهما في غير ذلك الخبر واما في الوجه الثاني فذهب الكرخي
والقاضي ابو زيد ومن تابعهما واحمد بن حنبل في رواية عنه الى انه يسقط
العمل به وذهب الشافعي ومالك وجماعة من المتكلمين الى انه لا يسقط
العمل به متمسكين بان حال كل واحد محتمل فان حال المدعي يحتمل السهو
والغلط وحال المنكر يحتمل النسيان والغفلة وكل واحد منهما عدل ثقة
فكان مصدقا في حق نفسه ولا يبطل ترجح جهة الصدق في خبر الراوي
لعدالته بنسيان الاخر كما لا يبطل بموته وجنونه فحق للراوي الرواية
واحتج من رده بان الحديث انما يكون حجة بالاتصال بالرسول عليه السلام
وبانكار الراوي ينقطع الاتصال لان انكاره حجة في حقه فينتفي به رواية
الحديث او يصير متناقضا بانكاره ومع التناقض لا تثبت الرواية و
بدون الاتصال لا يكون حجة كما في الشهادة ولانه اذا لم يتذكر بالتذكير
كان مغفلا ورواية المغفل لا تقبل ولانا اكثر ما في الباب ان يصدق
كل واحد في حق نفسه فقلنا يحل للراوي ان يعمل به ولا يحل لغيره
لتحقق الانقطاع في حق غيره بتكذيب المروي عنه وقيل ان سقوط
العمل بالخبر الذي انكره المروي عنه قول ابي يوسف خلافا لمحمد بناء
على اختلافهما في شاهدين شهدا على القاضي بقضية وهو لا يذكرها فقال
ابو يوسف لا تقبل وقال محمد تقبل قوله ولغيره رد الباقي قال في التنقيح
واما بان عمل ببعض محتملاته يعني بان كان اللفظ عاما فعمل بخصوصه
دون عمومه او كان مشتركا او بمعنى المشترك فعمل ببعض خصوصه فانه
رد منه للباقي بطريق التاويل لا جرح كحديث ابن عباس رضي الله عنهما
من بدل دينه فاقتلوه وقال لا تقتل المرتدة فكلمة من تتناول الرجال
والنساء وقد خصه بالرجال على ما روى ابو حنيفة باسناده عنه ولم
يعمل الشافعي بتخصيصه لان تخصيصه ليس بحجة على غيره قوله وعمله
بعدها بخلافها يقينا جرح لا قبلها اذا عمل الراوي بخلافه او افتى بخلافه

على الشهادة

اي عن ابن عباس انه قال لا تقتل المرتدة

فان كان قبل روايته وقبل بلوغ الخبر اياه مما هو خلاف بيقين اى لا يحتمل ان يكون مرادًا من الخبر بوجه لا يوجب ذلك جرحًا فى الحديث لان الظاهر ان ذلك كان مذهبه وانه ترك ذلك بالحديث ورجع اليه احسانًا للظن به وكذلك ان لم يعرف التاريخ لان الحديث حجة فى الاصل ووقع الشك فى سقوطه فوجب العمل بالاصل ويحمل على انه كان قبل الرواية وكذلك ان كان بعد الرواية ولم يكن خلافًا بيقين بان كان اللفظ عامًّا فعمل بخصوصه او مشتركًا او بمعنى المشترك فعمل باحد وجوهه لان الحجة هى الحديث وبتأويله لا يتغير ظاهر الحديث واحتماله للمعانى لغة وتاويله لا يكون حجة على غيره فوجب عليه التأمل والنظر فيه فان اتضح له وجه وجب اتباعه وان كان العمل بعد الرواية او بلوغه اياه وذلك خلاف بيقين فذلك يوجب جرحًا فى الحديث لان خلافه ان كان حقًا بان خالف للوقوف على نسخه او ليس بثابت وهو الظاهر من حاله فقد بطل الاحتجاج به لان المنسوخ وما ليس بثابت ساقط العمل وان كان خلافه باطلًا بان خالف لقلة المبالاة والتهاون بالحديث او لغفلة او نسيان فقد سقطت روايته لانه ظهر انه لم يكن عدلًا او كان مغفلًا وكل ذلك مانع عن قبول روايته قوله لانه محمول على وقوفه على منسوخيته مثاله حديث ابى هريرة انه عليه السلام قال يغسل الاناء من ولوغ الكلب سبعًا ثم صح من فتواه انه يطهر بالغسل ثلاثًا فيسقط العمل بما روى ويحمل على انه عرف انتساخه او علم ان مراد النبى عليه السلام الندب فيما وراء الثلاث قوله والامتناع عن العمل بالحديث كالعمل بخلافه حتى يخرج الحديث عن الحجية لان ترك العمل بالحديث الصحيح حرام كما ان العمل بخلافه حرام والمراد بالامتناع عن العمل هو ان لا يشتغل بالعمل بما يوجبه الحديث ولا بما يخالفه من الافعال الظاهرة كما اذا لم يشتغل بالصلوة فى وقت الصلوة ولا بشىء اخر حتى مضى الوقت كان هذا امتناعًا لا عملًا بخلافه ولو اكل فى وقت الصوم كان هذا عملًا بخلافه الا ان فى التحقيق كليهما واحد لان الترك فعل كالاشتغال بفعل اخر على ما قيل مثاله حديث ابن عمر رضى الله عنهما انه عليه السلام كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الراس من الركوع وقد صح عن مجاهد انه قال صحبت

ابن عمر عشر سنين فلم اره يرفع يديه الا فى تكبيرة الافتتاح فتركه دليل على انه عرف انتساخه قوله مثاله قوله عليه السلام على ما رواه عبادة بن الصامت البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام وبهذا الحديث تمسك الشافعى فجعل النفى الى موضع بينه وبين موضع الزانى مدة سفر من تمام الحد ولم يعمل عليه اوثنا لان عمر رضى الله عنه نفى رجلا فلحق بالروم مرتدًا فحلف ان لا ينفى احدًا ابدًا فلو كان النفى حدًا لما حلف لان الحد لا يترك بالارتداد فعرفنا ان ذلك بطريق السياسة والمصلحة وقال على رضى الله عنه كفى بالنفى فتنة ولو كان النفى حدًا لما سماه فتنة وقد علمنا ان الحديث لا يخفى عليهم لان اقامة الحدود مفوضة الى الائمة ومبتنية على الشهرة وعمر وعلى رضى الله عنهما من ائمة الهدى فيبعد ان يخفى الحديث عليهما ولم يبلغهما مثل هذا الحديث ولا يظن بهم مخالفة الحديث الصحيح فدل فتواهم بخلافه على انتساخه قوله كحديث زيد بن خالد الجهنى فانه معروف فروى عن ابى موسى الاشعرى انه لم يعمل بحديث القهقهة وذلك لا يوجب جرحًا فى الحديث ان ثبت عنه لان ما رواه زيد من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء على ابى موسى فلذلك لم يعمل به على انا لا نسلم ذلك فانه قد اشتهر عن ابى العالية رواية هذا الحديث مسندًا ومرسلًا عن ابى موسى كذا فى الاسرار ولم ينقل عن واحد من الثقات ترك العمل به فالظاهر ان ما ذكروه غير ثابت قوله وان كان من ائمة الحديث فجمله لا يقبل واعلم ان طعن ائمة الحديث لا يقبل مبهمًا بان يقول ان هذا الحديث غير ثابت او منكر او فلان متروك الحديث او ذاهب الحديث او مجروح او ليس بعدل من غير ان يذكر سبب الطعن وهو مذهب عامة الفقهاء والمحدثين وذهب القاضى الباقلانى وجماعة من ائمة الحديث الى انه مقبول لان الجارح ان لم يكن بصيرًا باسباب الجرح فلا يصلح للتزكية وان كان بصيرًا بها فلا معنى لاشتراط بيان السبب اذ الغالب مع عدالته وبصيرته انه ما اخبر الا وهو صادق فيه الا يرى ان التعديل المطلق مقبول فكذا الجرح المطلق وحجة العامة ان العدالة ثابتة لكل مسلم عاقل خصوصًا فى القرون الثلاثة فلا يترك هذا الظاهر بالجرح المبهم لان الجارح ربما اعتقد ما لا يصلح سببًا للجرح جارحًا بان ارتكب صغيرة من غير اصرار بناء عليه فلا بد من بيانه بخلاف التعديل لان اسبابه لا تنضبط فلا معنى

اى من ابى موسى الاشعرى

نحرص

للتكليف بذكرها وقولهم الغالب انه ما اخبر الا وهو صادق في مقابله غير
مسلم لجواز انه لا يعرف ذلك **قوله** ومفسره الطعن المفسر من ائمة الحديث
نوعان ما يصلح طعنًا وما لا يصلح اما ما يصلح اما ان يكون مجتهدًا فيه او
متفقًا عليه فان كان مجتهدًا فيه لا يقبل كالطعن بالارسال وشرب النبيذ
لمن يعتقد اباحته وان كان متفقًا عليه ولكن الطاعن معروف بالتعصب
والعداوة فلا يقبل ايضًا لان الظاهر ان التعصب حمله عليه ولو كان
الطاعن معروفًا بالعدالة والنصيحة والاتقان واما الطعن بما لا يصلح
فلا يكون جرحًا مثل الطعن بالتدليس وهو كتمان انقطاع او خلل في اسناد
الحديث بايراد لفظ يوهم الاتصال والصحة والطعن بالتلبيس وهو ان
يكنى راوي الاصل وهو المروي عنه ولم يذكر اسمه الذي عرف به ولم ينسبه
الى ابيه وقبيلته وانما تصير الكناية عن المروي عنه جرحًا في الراوي اذا
استفسر الراوي عن المروي عنه فلم يفسره والطعن بركض الدواب
وهو حثها على العدو والطعن بحداثة السن وهو الصغر عند التحمل و
الطعن بعدم الاعتياد بالرواية والطعن بالاستكثار من فروع الفقه
كما ذكر بعض المحدثين في حق ابي يوسف انه كان اماما حافظا الا انه اشتغل
بالفقه ولما اشتغل به وصرف همته اليه لا بد من ان يقع خلل في حفظ
الحديث لان كثرة الاجتهاد دليل قوة الذهن والضبط والاتقان فكيف
يصلح جرحًا **قوله** ورد فيها الخبر وجعل فيها حجة **قوله** فالعبادات تثبت
بخبر الواحد ويكون حجة فيها بلا شرط عدد وشرط بعضهم العدد ايضًا
استدلالًا بان النبي عليه السلام لم يقبل خبر ذي اليدين حتى شهد له غيره
واعتبارًا بالشهادة بل اولى لان الرواية تقتضي شرعًا عامًا والشهادة شرعًا
خاصًا فاذا لم يقبل قول الواحد في حق الانسان الواحد فلان لا يقبل في
حق كل الامة كان اولى والحق ان العدد ليس بشرط كما ذهب اليه العامة
لان الاصل في قبول خبر الواحد اجماع الصحابة وانهم قد عملوا باخبار الاحاد
من غير اشتراط عدد فانهم عملوا بخبر عائشة في التقاء الختانين ولان المعتبر
رجحان جانب الصدق وذلك حاصل عند انعدام العدد ووجود الشرائط المذكورة
فليس لزيادة العدد تاثير في انتفاء تهمة الكذب واشتراطه في الشهادة بالنص غير

معقول المعنى فلا يلحق به غيره واما عدم اعتبار النبي عليه السلام خبر ذي اليدين
فللتهمة لان الحادثة كانت في محفل عظيم والواجب في مثل الاشتهار **قوله** ولا
يقبل خبر الصبي لا يقال ان ابن عمر اخبر اهل قباء بتحويل القبلة فاستداروا وكيفيتهم
وكان صبيًا لانا نقول لا نسلم انه كان رح صبيًا اذ المروي انه كان رح ذا اربع عشرة
سنة ويجوز البلوغ رح ولو سلم كونه صبيًا فقد روي انه اخبرهم بذلك انس فيحتمل
انهما جاءا جميعًا فاخبراهم **قوله** والديانات كالاخبار عن طهارة الماء ونجاسته
يعني لا يلتفت الى خبرهم فيها فلا يجب التحري **قوله** واختلف في قبول خبر
الواحد في العقوبات ذهب جمهور العلماء الى ان اثبات الحدود باخبار الاحاد
جائز وهذا نقل عن ابي يوسف في الامالي ولهذا قبل خبر الواحد في اللواطة
وهو قوله عليه السلام اقتلوا الفاعل والمفعول وهو اختيار ابي بكر الجصاص
واكثر اصحابنا وذهب ابو الحسن الكرخي الى انه لا يجوز واليه مال فخر الاسلام
وشمس الائمة وهو مذهب ابي عبد الله البصري من المتكلمين **قوله** يشترط فيه
الولاية يعني على نفسه لتتعدى الى غيره وذلك بالعقل والبلوغ والحرية
قوله عند الامكان متصل بقوله والعدد وهو احتراز عما لا يطلع عليه الرجال
مثل الولادة والبكارة والعيوب بالنساء في موضع لا يطلع عليه الرجال
فان العدد والذكورة فيه ليس بشرط بل تقبل فيه شهادة امراة واحدة
قوله بشرايط الرواية من العقل والاسلام والضبط والعدالة اذا كان المشهود
عليه مسلمًا فان كان كافرًا لا يشترط الاسلام مع العدد **قوله** صيانة
لحقوق العباد يعني يشترط الامور المذكورة لئلا يثبت الحقوق المعصومة
بمجرد اخبار عدل ولان فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد اما الولاية
فلانها تتضمن كون المخبر حرًا عاقلًا بالغًا يتمكن من تنفيذ القول على الغير
شاء او ابى وذلك من امارات الصدق واما لفظ الشهادة فلانها تنبئ
عن كمال العلم لان المشاهدة هي المعاينة واما العدد فلان اطمينان القلب
بقول الاثنين اكثر منه بقول الواحد ولان الشاهد الواحد يعارضه
البراءة الاصلية فيترجح جانب الصدق بانضمام شاهد اخر اليه **قوله**
والشهادة بهلال الفطر من هذا القبيل يعني يشترط لها لفظ الشهادة
والولاية والعدد ولما استشعر ان يقال انها من حقوق الله تعالى فلم لم

الا رعاية لاعتبر في الرواية سابقها لاعتبر في الشهادة
من الحرية والذكورة والبصر وعدم القرابة فلا يعتبر
العدد ايضا
سلمه

يكتف فيه بواحد فصار مثل حقوق العباد دفعه بقوله لما فيه من خوف
التزوير والتلبيس كما في الحقوق التي فيها معنى الالزام واما الشهادة
بهلال رمضان فمن القسم الاول لان الثابت بها حق الله تعالى على عباده
خالصاً وهو وجوب الصوم ولذا لا يشترط فيها الحرية ولفظ الشهادة
وهذا مختار شمس الائمة وهو الصحيح قوله ولا يشترط فيه الا التمييز يعني يشترط
في ثبوت هذا القسم خبر مميز بين المضار والمنافع وان كان غير عدل او صبياً
او كافراً اذا وقع في قلب السامع صدقه وذلك لان اعتبار الشرايط المذكورة
ليترجح جانب الصدق في خبره فيصلح للالزام وذلك فيما يتعلق به الالزام
ولا الزام في هذا القسم لان العبد والوكيل يباح لهما الاقدام على التصرف
من غير الزام عليهما فلا يشترط فيه ما يشترط للالزام وللضرورة الداعية
الى سقوط الشرايط المذكورة سوى التمييز فانه لا بد منه فان الانسان قلما يجد
المستجمع لتلك الشرايط في كل زمان ومكان ليبعثه الى غلامه او وكيله وفي
اشتراط العدالة في هذه الامور غاية الحرج فانه لو اشترطت فيه
لضاق الامر على الناس ولتعطلت المصالح فسقطت اشتراطها
للضرورة على ان المتعارف بعث الصبيان والعبيد في هذه الاشغال
والعدول لا ينتصبون دائماً للمعاملات الخسيسة لا سيما لاجل الغير
ولان هذه الحالة حالة مسالمة وانقطاع الزام وانما احتيج الى تلك الشرايط
في حالة المنازعة او الخصومة المؤدية الى التزوير والاشتغال بالحيل و
الاباطيل للحاجة الى الالزام فاما عند المسالمة فلا احتياج اليها قوله بخلاف
الطهارة والنجاسة يعني الخبر بطهارة الماء او نجاسة فان الضرورة فيه
غير لازمة لقبول الخبر لان العمل بالاصل وهو الطهارة ممكن هناك
والاصل فيما نحن فيه يرجع اليه فلزمت الضرورة الى قبول الخبر قال
شارح المغني وبخلاف خبر النبي عليه السلام فان شرط العدالة فيه
معتبرة لعدم تحقق الضرورة فيه الى قبول خبر الفاسق اذ في العدول
من الرواة الذين تلقوا نقل الاخبار كثيرة وقد يتمكن السامع من
الرجوع الى دليل اخر لمعرفة تلك الحادثة اذا لم يصلح عنده وهو القياس
الصحيح قوله كعزل الوكيل فانه الزام من حيث انه يبطل عمله في المستقبل

وليس

احترازٌ عما ذكره فخر الاسلام من ان الشهادة فيه
بهلال رمضان من القسم الاول الذي لا الزام فيه
من حقوق العباد لا خبر غير ملزم للصوم
بل الملزم هو النص
وهي العدالة والحرية والبلوغ والاسلام
والذكورة والعدد ولفظ الشهادة

ولا يجوز الاعتماد على خبر الواحد في رضاع … [illegible]

وليس بالزام من حيث ان الموكل يتصرف في حقه وحجر المأذون وفسخ
الشركة والمضاربة كما ذكرنا في عزل الوكيل قوله ووجوب الشرايع على المسلم
الذي لم يهاجر واعلم ان المشايخ اختلفوا فيمن اسلم في دار الحرب اذا اخبره
فاسق بوجوب الصلوة هل يلزمه القضاء باعتبار خبره مما فات عنه من
الصلوات والصيام فمنهم من يقول ينبغي ان لا يجب القضاء عليه عند الائمة
الثلثة لان هذا من اخبار الدين والعدالة فيها شرط اتفاقاً والاكثر على انه
على الخلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه كالعزل والحجر قال شمس الائمة الاصح
عندي انه يلزم القضاء بخبر الفاسق عند الكل لان المخبر بالشرايع رسول
عن رسول الله عليه السلام فانه مأمور من جهته عليه السلام بالتبليغ
بقوله عليه السلام الا فليبلغ الشاهد الغايب فيكون بمنزلة رسول
المولى الى عبده فلا يشترط فيه العدالة لان خبر الرسول بمنزلة خبر المرسل
ولانه غير فضولي بالتبليغ لانه ساع في اسقاط ما لزمه من التبليغ والامر
بالمعروف بخلاف غيره من الصور لانه فضولي محض غير محتاج الى التبليغ
فافترقا فلا يصح القياس عليه ولان لزوم الشرايع على المسلم الذي لم يهاجر
بالتزامه طاعة الله وطاعة رسوله بالاسلام لا باخبار المخبر فلا يكون من
قبيل ما فيه الزام محض وبما قررنا يندفع ما يقال ان هذا الخبر من قبيل
الاخبار بامور الدين والعدالة شرط فيها بالاتفاق فكيف اوجب ابو حنيفة
وصاحباه الشرايع على المسلم الذي لم يهاجر بخبر الفاسق وكذا ما يقال ان
هذا الخبر من قبيل ما فيه الزام من كل وجه فلا يصح بخبر الفاسق قوله يشترط
فيه واعلم ان المخبر ان كان وكيلاً او رسولاً بالاخبار من جهة الموكل والمولى
لا يشترط فيه العدد ولا العدالة اتفاقاً فان عبارته كعبارة المرسل فكانه
حضر بنفسه واخبر ولان الانسان قلما يجد بعثه لحوايجه فلا يشترط
فيه ما يفضي الى الحرج وان كان فضولياً فكذلك لا يشترط فيه العدد
ولا العدالة عند صاحبيه بل يثبت الحجر والعزل بخبر كل مميز قياساً للحجر
بالاذن والتوكيل فان الاذن يثبت بخبر الواحد وكذا العزل قياساً للحجر
بخبر الرسول من جهة الموكل والمولى فان الخبر اذا كان رسولاً يثبت بخبره
الحجر والعزل فكذا اذا كان فضولياً وهذا من باب المعاملات وخبر الواحد

اعني ما ذكرنا من الحجر والعزل

مقبول فيها وان لم يكن عدلاً والاخبار بالشرايع وان لم يكن من المعاملات
لكنه الحق بها لتحقق الضرورة في حقه وابو حنيفة شرط احد شطرى الشهادة
وهو العدد او العدالة في هذا القسم لما فيه من الشبهين اعنى لكونه من قبيل
ما فيه الزام من وجه ومن قبيل المعاملات التى لا الزام فيها من وجه فشبه
ما فيه الزام يقتضى اشتراط العدد والعدالة وشبه المعاملات التى لا الزام
فيها يقتضى عدم اشتراطها فاكتفى باحد الامرين عملا بالشبهين فلو اخبر
فاسق فضولى بالعزل لا ينعزل ولو اخبره فاسقان او عدل ينعزل
ولو اخبره فاسقان او عدل ينعزل وقياس صاحبيه الحجر على الاطلاق و
خبر الرسول غير صحيح اذ لا الزام فى الاطلاق فان الوكيل والعبد لهما ان يقبلا
التوكيل والاذن ولهما ردهما فهما مختاران فى ذلك وفى الحجر والعزل الزام
من وجه فلا يصح القياس مع الفرق وعبارة الرسول كعبارة المرسل
فيقوم مقامه لحاجة الناس الى ذلك اذ قلما يجد الانسان عدلاً ليرسله
الى عبده او وكيله بخلاف الفضولى فانه متكلف بدون الحاجة ثم اعلم ان
اشتراط العدالة فى خبر الفضولى ثابت عند ابى حنيفة بلا خلاف بين المشايخ
فاما فى خبر الفضوليين فقد اختلفوا فيه فقيل يشترط العدالة فيهما
كما لو كان المخبر واحداً وقيل لا تشترط العدالة فى الاثنين ومنشاء الخلاف بينهم بسبب
اشتباه لفظ المبسوط عليهم فان محمدا ذكر فى كتاب الماذون اذا حجر المولى
على عبد واخبره بذلك من لم يرسله مولاه لم يكن حجراً على قياس قول
ابى حنيفة حتى يخبره رجلان او رجل عدل وفى بعض النسخ حتى يخبره عدلان
او رجلان وعلى التقديرين نص على العدالة فى الواحد ولم ينص فى الاثنين
فمن شرط العدالة فيهما قال معناه رجلان عدلان وانما لم ينص على العدالة
فيهما باعتبار العطف بطريق الاكتفاء والعدل فى الاصل مصدر يصلح
نعتاً للواحد فصاعداً وللمذكر والمؤنث الا يرى الى قوله عليه السلام
لا نكاح الا بولى وشاهدى عدل ولم يقل عدلين ومن لم يشترط العدالة
فيهما قال قيد العدالة مختص بالواحد والمثنى مطلق عن قيد العدالة فيجرى
على اطلاقه كما يدل عليه ظاهر اللفظ قال شارح المغنى وهو الاصح
لان لزيادة العدد تاثيراً فى سكون القلب الى اخبارهما كما ان للعدالة تاثيراً

لان للناس حاجة ماسة وضرورة فى المعاملات ولو شرطت العدالة فيها ايضا لضاق الامر عليهم
اذ قلما يتفق انتقال العدول من دار الاسلام الى دار الحرب
وهو ما فيه الزام من وجه دون وجه من حقوق العباد كالاخبار بالحجر والعزل

اى الاذن والتوكيل

العدل مصدر يصلح نعتا للواحد فما فوقه

في ذلك بل تاثير العدد اقوى فان القاضى لو حكم بشهادة الواحد العدل
لا ينفذ ولو حكم بشهادة الفاسقين ينفذ **قوله** كدعوى فرعون الربوبية
لقيام ايات الحدوث فيه ودعوى الكفار الهية الاصنام مع علمنا بانها جمادات
ودعوى مسيلمة وغيره النبوة لعدم ايات التصديق من المعجزات وحكم
اعتقاد البطلان والاشتغال برده باللسان **قوله** او نقول يحتمل الصدق
قال الرضى جميع الاخبار من حيث اللفظ لا يدل الا على الصدق واما الكذب
فليس بمدلول اللفظ بل هو نقيض مدلوله واما قولهم الخبر يحتمل الصدق
والكذب فليس مرادهم ان الكذب مدلول لفظ الخبر كالصدق بل المعنى
انه يحتمل الكذب من حيث العقل اى لا يمتنع عقلاً ان لا يكون مدلول اللفظ
ثابتاً **قوله** وعزيمته مستند الراوى اذا كان غير صحابى على نوعين اصل وخلف
ثم الاصل فيه السماع وهو على نوعين الاول ان تقرأ على المحدث من حفظ
او كتاب وهو يسمع ثم تستفهمه بقولك اهو كما قرأته عليك فيقول نعم او
يقول بعد الفراغ الامر كما قرئ على من غير استفهام والثانى ان يقرأ
المحدث عليك من كتاب او حفظ وانت تسمعه قال عامة اهل الحديث
هذا احق لانه طريقة الرسول عليه السلام فانه كان يبلغ بنفسه ويقرأ
على الصحابة وهو ابعد من الخطاء والسهو وهو المطلق والمشافهة فهذا يدل على
ان التكلم صدر منه وانت تسمع لا على العكس وقال ابو حنيفة كان ذلك
برسول الله عليه السلام احق لكونه ماموناً عن السهو فى تبليغ الوحى
وبيان الاحكام فاما غيره فليس بمعصوم عن السهو والغلط والتقرير
عليه فكانت قراءة المحدث على السامع وعكسه سواء ولان النبى عليه
السلام لم يكن قارئاً من المكتوب وانما كان يقرأ عن حفظه فكانت قراءته
اولى واما فيمن يقرأ عن كتاب ويمكن عليه السهو فلا فرق بينهما بل قراءة
الطالب على الشيخ احوط لان رعاية الطالب وعنايته لما يقرؤه اشد عادة
وطبيعة لان الانسان فى امر نفسه احوط واشد رعاية من امر غيره
حتى لو قرأ الشيخ من حفظه كانت قراءته اعلى لانه اشد عناية بالضبط
ولانه يحدث بحقيقة كذا فى شرح المغنى **قوله** والكتاب والرسالة هما
خلفان للقسمين الاولين وهما من العزيمة ايضا لكن على سبيل الخلافة فصار

اى مطلق قول حدثنى فلان او شافهنى

اى ان تقرأ على المحدث فان يقرأ المحدث عليك

لها شبه بالرخصة كذا في جامع الاسرار قوله من الغائب كالخطاب من
الحاضر والمختار في الاصل بقسميه اعني قراءته على المحدث وقراءة المحدث
عليه ان يقول حدثني لانه شافهه المحدث بالاسماع او بتقريره له حين سمع
منه والمختار في الخلف بقسميه اعني الكتاب والرسالة ان يقول اخبرني
دون حدثني لان الاخبار هو الاعلام وفي الكتاب والرسالة وجد الاعلام
ولان اخبرنا يطلق في العرف على الاعلام بالكتاب او الرسالة دون حدثنا
فانه لا يقع الا على المشافهة قوله وكل منهما يعني كل واحد من الكتاب و
الرسالة الى الغايب كالخطاب مشافهة شرعا وعرفا اما شرعا فلان النبي
عليه السلام مامور بتبليغ الرسالة الى الناس كافة وقد بلغ الى بعض بالمشافهة
والى بعض اخر بالكتاب او الرسالة واما عرفا فلان الناس يعدونهما مثل الخطاب
حتى ان الخلفاء والملوك قلدوا القضاء والامارة بهما كما قلدوهما بالمشافهة
وعدوا مخالفهما مخالفا للامر فثبت انهما مثل الخطاب بعد ان يثبتا بالبينة
على انه كتاب فلان او رسول فلان كذا في شرح المنار وهذا قول ابي حنيفة
وعند عامة اهل الحديث لا حاجة الى بينة بل يكفي ان يكون المكتوب اليه
عارفا بخط الكاتب او يغلب على ظنه صدق الرسول قوله ورخصته
الاجازة قال الحافظ ابو عمرو الدمشقي ان الاجازة انواع الاول ان يجيز
لمعين في معين مثل ان يقول اجزت لك الكتاب الفلاني فهي اعلى انواع
الاجازة والثاني ان يجيز لمعين مثل ان يقول اجزت لك جميع مسموعاتي (ونحو ذلك)
والثالث ان يجيز لغير معين بوصف العموم مثل ان يقول اجزت للمسلمين (في غير معين)
او لكل احد او لمن ادرك زماني وقد تكلم المتاخرون ممن جوزوا اصل الاجازة
في جوازه والرابع الاجازة للمجهول او بالمجهول مثل ان يقول اجزت لمحمد بن (وعدم جوازه)
جعفر الدمشقي وقد اشتركت جماعة في هذا الاسم والنسب او يقول
اجزت لفلان ان يروي عني كتاب السنن فهذه الاجازة فاسدة والخامس
الاجازة للمعدوم مثل ان يقول لمن يولد لفلان فقد جوزه قوم لان
الاجازة اذن في الرواية لا محادثة والصحيح عدم الجواز لانها في حكم الاخبار
ولا يصح الاخبار للمعدوم فكذا الاجازة وهذا ايضا يوجب بطلان
الاجازة للطفل الصغير الذي لا يصح سماعه وسئل ابو الطيب الطبري

عن

عن الاجازة له قال تصح للعاقل وغيره وعلى هذا راينا شيوخنا يجيزون
الاطفال الغيب عنهم حرصا على توسع السبيل الى بقاء الاسناد والسادس
اجازة ما لم يسمعه المجيز ليرويه المجاز له اذا تحمله المجيز بعد ذلك والصحيح
عدم الجواز والسابع اجازة المجاز مثل ان يقول اجزت لك مجازاتي و
الصحيح ان ذلك جايز قوله ويقول هذا كتابي وسماعي عن شيخي فلان
واعلم انه لا يحل الرواية بالسماع لمن جلس مجلس السماع وهو يشتغل عنه
بنظر في كتاب غير الذي يقراء او بخط بقلم او يعرض عنه بلهو او يغفل
عنه بنوم او كسل لانه لا ضبط له ولا امانة ولا تقوم الحجة بمثله ولا يتصل
الاسناد بخبره الا ما يقع من ضرورة فانه عفو وصاحبه معذور وذكر ابو
الوفاء ان سماع حديث رسول الله عليه السلام له شان عظيم والاقتداء
حرمة قوية فلا يباشر الا بالتوقير والاحترام وقد رايت من مشايخي من
لا يستجيز من نفسه ومن غيره الضحك والمزاح والانبساط والكلام مثلا
بحضرة كتب الحديث وفي مجالس الحديث فهذا هو الطريقة المرضية فاما
من يجازف ويستخف بهذا الامر لا يسمع منه حديث رسول الله عليه السلام
ولا ممن يكون مكثارا مهذارا صاحب هذيان وغيبة وفحش وانما يسمع
من شيخ صالح عفيف وقور سكوت الا عما يعنيه من الكلام محافظ
للجمع والجماعات ويعرف الصواب من الخطاء ويغلب صوابه على خطائه
واذا اخطاء ونبه عليه رجع الى الصواب ولا يدعي انه كذا سمعه دفعا
عن نفسه وذكر ابو عمرو الدمشقي ان اعتبار مجموع ما ذكره اهل الحديث
من الشروط في رواة الحديث ومشايخه قد تعذر الوفاء بها في هذا الزمان
فالمعتبر من الشروط ما يحصل به الغرض من المحافظة على خصيصة
هذه الامة والاسانيد والمحاذرة عن انقطاع سلسلتها ولنكتف في
اهلية الشيخ بكونه مسلما بالغا عاقلا غير متظاهر بالفسق وقبايح السخف
وفي ضبطه بوجود سماعه مثبتا بخط غير مبهم من اصل موافق لاصل
شيخه قوله لان مجردها اي مجرد المناولة بدون الاجازة غير معتبرة
والاجازة بدون المناولة معتبرة غير ان المناولة زيادة تكلف احدثها
بعض المحدثين تاكيدا للاجازة فكانت المناولة قسما من الاجازة واختلف

في الاجازة فابطلها جماعة من المحدثين والشافعي في رواية عنه وابو طاهر
من اصحابنا فيما حكاه محمد بن ثابت الخجندي لان ظاهرها اباحة التحدث والاخبار
عنه من غير ان يحدثه او يخبره اباحة الكذب وليس له ذلك ولا لغيره ان
يستبيح الكذب اذا ابيح وجوزها الجمهور من الفقهاء والمحدثين وهو الظاهر
من مذهب الشافعي ايضا لان الضرورة دعت الى تجويزها فان كل محدث
لا يجد من يبلغ اليه ما صح عنده ولا يرغب كل طالب الى سماع جميع ما صح
عند شيخه فلو لم يجوزها الادى الى تعطيل السنن وانقطاع اسانيدها
فكانت الاجازة من قبيل الرخصة فكان قوله اجزت في العرف بمنزلة قوله
فاروه عني فلا يكون كذبا اليه اشير في المحصول والمعتمد قوله والمجاز له
ان علمه يعني ان المجاز له ان كان عالما بما في الكتاب الذي اجاز بروايته صحت
الاجازة وحلت له الرواية لان الشهادة تصح بهذه الصفة فان الشاهد
اذا وقف على جميع ما في الصك او اخبره من عليه الحق واجاز له ان يشهد
بذلك كان صحيحا فكذا رواية الخبر وان لم يكن المجاز له عالما بما فيه فان
كان الكتاب محتملا للزيادة والنقصان غير مأمون عن التغيير لا يحل له
الرواية بالاتفاق ولا تصح الاجازة وان كان لا يحتمل التغيير لا تصح الاجازة
عندهما وكذا عند ابي يوسف في الاصح ثم المستحب في الاجازة ان يقول
عند الرواية اجاز لي وهو العزيمة ويجوز ان يقول اخبرني او حدثني
رخصة لوجود الخطاب والمشافهة في الاجازة بخلاف الكتاب والرسالة
اذ الخطاب لم يوجد فيهما اصلا الا ان ما ذكرنا دون حقيقة القراءة فكانت
العزيمة فيه ما قلنا هذا مختار القاضي ابي زيد والاصح ما ذكره شمس الائمة
ان الاحوط ان يقول اجاز لي ويجوز ان يقول اخبرني ولا ينبغي ان يقول
حدثني فان ذلك يختص بالاسماع ولم يوجد وذهب المحدثون وعامة
الاصوليين الى امتناع جواز حدثني واخبرني مطلقا لاشعارهما بصريح
نطق الشيخ وهما من غير نطق كذب بخلاف المقيد نحو حدثني واخبرني اجازة
فانه يجوز وعند البعض لا يجوز المقيد احتياطا كذا في شرح المنار قوله قيل
فيه خلاف ابي يوسف كما في الكتاب الحكمي لما انه نقل عنه جواز الاجازة بدون
العلم وهو اختيار بعض المشايخ قياسا على كتاب القاضي الى القاضي فان

علم

علم الشهود بما فيه شرط عندهما لصحة اداء الشهادة وليس بشرط عند
ابي يوسف ورد شمس الائمة هذا القول حيث قال والاصح عندي ان الاجازة
بدون علم المجاز له لا تصح بالاتفاق وانما الخلاف في كتاب القاضي ولا يصح
قياس الاجازة على اشهاد من لا يعلم بما فيه عند ابي يوسف لان السنة
امرها عظيم وخطبها جسيم فيجب صونها عما يتطرق اليها الخلل بسبب جهل
المجاز له ولهذا شرطنا علم المجيز بالاتفاق وكان الامر في كتاب القاضي كذلك
لكنه استحسن ابو يوسف للضرورة قوله ان يقف عليها غيرهما ولهذا
يختم الكتاب ومعنى الاحتياط فيه قد يحصل اذا اشهد انه كتابه وختمه قوله
فلا وجه للحكم بصحة تحمل الامانة فيها قبل العلم الا بعد ان المحدث لو قرأ
عليه فلم يسمع ولم يفهم لم يحل له الرواية ففي الاجازة التي هي دون القراءة
اولى وفي تصحيح الاجازة بدون العلم رفع للابتلاء فان الناس يبتلون
بالتعليم والتعلم وتحمل المشاق فلو جوزت الاجازة بدون العلم لرغب
الناس عن التعلم اعتمادا على صحة الرواية بدونه وفيه فتح باب التقصير
والبدعة اذ لم ينقل عن السلف مثل هذه الاجازة فيكون ما روي عن
السلف انهم احضروا الصبيان مجلس حديث كان ذلك على وجه التبرك
فانهم قوم لا يشقى جليسهم لا على انه طريق تقوم به الحجة قوله ولهذا قلت
روايته وهو طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما بينه للناس قوله
ورخصته الكتابة قد كانت رخصة انقلبت عزيمة في هذا الزمان
صيانة للعلم ثم الكتابة نوعان مذكرة للحادثة وغير مذكرة لها فان
كانت مذكرة بان يتذكر برؤيته الخط ما كان مسموعا فهو حجة يعمل به
مطلقا سواء خطه هو او خطه رجل معروف او مجهول اذ المقصود
منه التذكر وقد حصل فلا يبالي بانه حصل بالتفكر او الخط او النظر
في الكتاب لانه اذا حصل المقصود لا يبالي باختلاف الاسباب ولا
يشترط دوام الذكر لان النسيان لا يمكن الاحتراز عنه الا بحرج وهو
مدفوع فاذا افاض النظر الى الخط التذكر يكون الرواية عن ضبط تام
بتذكره لا بناء على نفس الخط وان لم تكن الكتابة مذكرة فعند ابي حنيفة
لا يكون الحجة ولا يعمل بذلك الرواة والقضاة والشهود اصلا والعزيمة

اي رواية ابي حنيفة رح منه

اي بان ينظر فيه ويتذكر به ما كان مسموعا فصار كانه حفظ من وقت السماع الى وقت الاداء منه

ماقاله ابوحنيفة اذ المقصود من الكتاب ان يفيد التذكر اذا نظر فيه
لان الخط للقلب بمنزلة المراة للعين فكما لا عبرة للمراة اذا لم ير الرائى
وجهه فكذا لا عبرة للخط اذا لم يفد القلب ذكراً وانما صارت العزيمة
ماقاله ابوحنيفة لان الرواية والقضاء والشهادة لاتصح الا بعلم العلم
والخط لايفيد ذلك لان الخط يشبه الخط على وجه لايمكن التمييز فبمجرد
صورة الخط بدون حصول الذكر لايحصل العلم فلا يعتمد عليه وفرق
ابويوسف بين الرواية والسجل وبين الصك حيث قال يجوز الاعتماد
على الخط فى رواية الحديث من غير تذكر لدلالة الظاهر فان التزوير
والتغيير عادة يكون فى المظالم والخصومات دون رواية الاخبار والاثار
وكذا يجوز للقاضى العمل بخطه عنده اذا كان السجل محفوظاً بيده مختوماً
بختمه او بيد امينه فى رواية لكونه مأموناً عن التبديل سواء كان بخطه
او خط رجل معروف لان القاضى لكثرة اشتغاله يعجز عن حفظه
جميع الحوادث فلو لم يجز له الاعتماد على الخط لادى الى الحرج وتعطيل
المصالح والقاضى مأمور باتباع الظاهر والظاهر انه اذا كان محفوظاً
فى يده او فى يد امينه لايخاف عليه التبديل والتزوير بخلاف الصك
حيث لايجوز العمل بالخط فيه من غير تذكر الحال لان الصك بحت يد
الخصم فلا يحصل الامن عن التغيير والتبديل حتى انه اذا كان الصك فى يد
الشاهد كان كالسجل الذى فى يد القاضى واجاز محمد العمل بالخط مطلقا
اذا تيقن انه خطه سواء كان فى القضاء او الرواية او الشهادة فى الصك
وان لم يكن الصك فى يد الشاهد فان الله تعالى كما خلق الزوات متفاوتة
اظهاراً لقدرته خلق الافعال كذلك فاذا تيقن بذلك جاز اعتماده عليه
قوله وعزيمته النقل باللفظ يعنى ان يتمسك باللفظ المسموع فيؤدى
على الوجه الذى سمع بلفظه ومعناه **قوله** ورخصة النقل بالمعنى اختلف
العلماء فى جواز نقل الحديث بالمعنى فذهب جمهور الصحابة والتابعين
ومن بعدهم من الفقهاء منهم الائمة الاربعة وجمهور المحدثين الى جوازه
مع ان الاولى نقله بصورته ما امكن وذهب بعض ائمة الحديث الى انه
لايجوز نقله بالمعنى بل يجب نقله باللفظ المسموع وهو مذهب ابن عمر

من

من الصحابة وابن سيرين من التابعين وابى بكر الرازى من اصحابنا والنزاع
فيمن هو عارف بمواقع الالفاظ واما غيره فلا يجوز منه اتفاقاً استدل
الجمهور بان النقل بالمعنى مستفيض فيما بين الصحابة شايع ولم ينكر احد
منهم على الناقل بالمعنى فدل على الجواز اجماعاً وبانه روى عن ابن مسعود
وغيره من الصحابة انه كان اذا حدث عن النبى عليه السلام يقول سمعت
من النبى عليه السلام كذا او نحواً منه او قريباً منه او كلاماً هذا معناه
فهذا صريح على جواز النقل بالمعنى وبانهم نقلوا احاديث فى وقايع متحدة
بالفاظ مختلفة وهذا سائغ من غير انكار وبانهم اتفقوا على نقل بعض
اوامر النبى عليه السلام ونواهيه بالمعنى حيث قالوا امرنا بكذا ونهانا
عن كذا ولا نزاع ان هذا حكاية عما امره وبان اللفظ غير مقصود
فى باب الحديث لان النظم من السنة غير معجز ولذا كان عليه السلام
يذكر المعنى الواحد بالفاظ مختلفة بل المقصود هو المعنى وهو حاصل
فلا يلتفت الى اختلاف اللفظ بخلاف القران فان المعتبر فيه النظم
مع المعنى وقد يستدل بما روى يعقوب بن سليمن الليثى عن ابيه عن
جده قال اتينا رسول الله عليه السلام فقلنا له بآبائنا وامهاتنا يا رسول الله
انا لنسمع منك الحديث ولا نقدر على تاديته كما سمعناه منك قال
عليه السلام اذا لم تحلوا حراماً ولم تحرموا حلالاً واصبتم المعنى فلا بأس
وبانه انعقد الاجماع على جواز تفسيره للعجم بلسانهم واذا جاز ابداله
بالعجمية ترجمتها بالعربية اقل مما بينها وبين العجمية وللقائل ان يقول
جواز التفسير بلغة اخرى لايدل على جواز النقل بالمعنى لانه فى التفسير
ضرورة اذ العجمى لايفهم العربى ولا ضرورة فى النقل بالمعنى الا يرى
ان تفسير القران بجميع اللغات جايز ولم يجز نقله بالمعنى **قوله** لقوله
نضر الله امرءا الحديث يعنى استدل المانعون بقوله عليه السلام
نضر الله الحديث ووجه التمسك به ان النبى عليه السلام حرض فى
مراعاة اللفظ المسموع ودعا للناقل كما سمع من غير تبديل وتغيير
بالنضارة ونبه على المعنى وهو تفاوت الناس فى معرفة معانى الالفاظ
وما يتعلق بها من الفقه فدل تحريضه على محافظة الفاظه المشتملة على

فلذا تعلق جواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب والحايض بالاية المنسوخة فلا يجوز الاخلال به كالمعنى

كذا اورده ابوبكر الخطيب البغدادى فى كتاب الكفاية فى معرفة اصول علم الرواية

فلان يجوز ابداله بالعربية اولى اذ التفاوت بين العربية

لطايف الحكم ودقايق الاحكام فلا يجوز الاخلال بها وبانه عليه السلام
مخصوص بجوامع الكلم سابق في الفصاحة والبيان كما قال عليه السلام
انا افصح العرب والعجم ففي النقل بعبارة اخرى لا يؤمن من الزيادة و
النقصان وبان تجويز ذلك يؤدي الى الاخلال بمقصود الحديث فانا
قاطعون باختلاف العلماء في معاني الالفاظ وتفاوتهم في تنبه بعضهم
على ما لا يتنبه له الاخر ولا شك انه اذا جاز للراوي عن الرسول عليه السلام
نقل الحديث بالمعنى جاز ذلك للراوي من الراوي فاذا قدرنا النقل بالمعنى
مرتين وثلثا ووقع في كل مرة ادنى تغيير حصل بالتكرار تغيير كثير واختل
المقصود بالكلية ويمكن ان يقال في الجواب عن الاول بالموجب فان من نقل
المعنى اداه كما سمعه ولذلك يقول المترجم اديته كما سمعته وعن الثالث بان
الكلام في تأدية المعنى على وجه حتى لو ظهر زيادة او نقصان امتنع قوله
الجواب عن الاول انه لا تمسك فيه لان الاداء كما سمع ليس بمقتصر على نقل
اللفظ بل اذا ادى بالمعنى من غير تغيير صدق عليه انه ادى كما سمع وان
الاداء بلفظ اخر ولو سلم ان المراد تأديته باللفظ المسموع لكن ليس في
سياق الحديث ما يدل على الوجوب بل فيه دلالة على تحريض الاداء باللفظ
المسموع فيكون الاداء بلفظه اولى ولا نزاع فيه وعن الثاني بانا لا نجوز
النقل بالمعنى في الجوامع ولا فيما لا يؤمن فيه عن التحريف بل انما جوزنا
فيما لا يحتمل الا وجها واحدا بشرط ان يكون الناقل عالما باوضاع الكلام
وفيما له معنى ظاهر بشرط ان يكون الناقل جامعا بين العربية والفقه
ثم لا بد ههنا من تفصيل وهو ان يقال السنن انواع منها ما يكون محكما
لا يشتبه معناه ولا يحتمل الا وجها واحدا فيجوز النقل بالمعنى لمن له
معرفة بوجوه اللغة رخصة لانه لما لم يشتبه معناه لا يتمكن فيه الزيادة
والنقصان اذا نقله بعبارة اخرى ومنها ما يكون ظاهرا يحتمل غيره كعام
يحتمل الخصوص او حقيقة يحتمل المجاز فلا رخصة في نقله بالمعنى الا
للفقيه المجتهد ليقع الامن عن تغيير المراد لانه لو لم يكن مجتهدا لم يؤمن
عليه ان ينقل بعبارة اخرى الى ما لا يحتمل ما احتمله لفظ النبي عليه
السلام من خصوص ومجاز بان يضم اليه ما يقطع احتمال التخصيص

القول بالموجب في الاصطلاح هو تسليم مقتضى قول المستدل مع بقاء الخلاف قال في الاحكام هذا الخبر بعينه يدل على جواز النقل بالمعنى لان الظاهر ان الخبر المحكي حديث واحد والاصل عدم تكرره من النبي عليه السلام ومع ذلك فقد روي بالفاظ مختلفة فانه قد روي نضر الله ورحم الله [illegible] والى غير فقيه والى من لا فقه له [illegible] حاصله انه فرض تغيير في كل مرة [illegible] في محل النزاع فان الكلام في من نقل بالمعنى من غير تغيير اصلا و[illegible] لم يجز اتفاقا [illegible]

او مفسرا او نصا منه

فانه لم يكن فقيها منه

ان

ان كان عاما او احتمال المجاز ان كان حقيقة ولعل المحتمل هو المراد فيفسد
المعنى ويتغير الحكم كما ان قوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه موجبه
العموم نظرا الى كلمة من ولكن المراد الخصوص اذ الصغير والانثى ليسا بمراد
فلو لم يكن الناقل فقيها ربما ينقل بلفظ لا يحتمل الخصوص والمجاز بان
يقول كل من ارتد فاقتلوه ذكرا كان او انثى فيفسد المعنى وكقوله عليه
لا وضوء لمن لم يسم فان حقيقته نفي الجواز ومحتمله نفي الفضيلة وهو المراد
لدلائل دلت عليه فلو لم يكن فقيها ربما ينقله بلفظ لا يحتمل نفي الفضيلة
بان يقول لا يجوز الوضوء لمن لم يسم فيتغير المعنى فيلزمه محافظة اللفظ
ومنها المجمل والمشترك والمشكل والمتشابه لا يجوز نقله بالمعنى للكل
فقيها كان او غيره اما المتشابه فلانه انسد علينا باب دركه فلا يمكن نقله
بالمعنى بدون الوقوف عليه وكذا المجمل لا يفهم المراد منه الا من المجمل فلا
يتصور النقل بالمعنى قبل البيان والمشكل والمشترك وان امكن فهم
معناهما بالتأمل والتاويل لكن لا يصير حجة على غيره فلا يفيد النقل
بالمعنى فلا بد من نقله كما سمع وكذا ما هو من جوامع الكلم وهو ما كان
وجيز اللفظ كثير المعنى كقوله عليه السلام الخراج بالضمان وقوله عليه
السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام لا يجوز نقله ايضا بالمعنى في الاصح
لاحاطة الجوامع بمعاني قد يقصر عنها عقول ذوي الالباب فانها من
خصايص النبي عليه السلام فلا يؤمن فيه من الغلط وقد جوز بعض
المشايخ نقلها بالمعنى ان كانت ظاهرة المعنى اذا كان الراوي جامعا للفقه
واللغة لكن قال شمس الائمة والاصح عندي انه لا يجوز ذلك لانه عليه
السلام كان مخصوصا بها سابقا في الفصاحة والبيان على ما روي انه
قال اوتيت جوامع الكلم اي خصصت بها فلا يقدر احد بعده على ما كان
مخصوصا به وكل مكلف بما في وسعه وفي وسعه نقل ذلك اللفظ ليكون
مؤديا الى غيره بيقين ولو نقله الى عبارته لم يأمن القصور في المعنى المطـ
وكان هذا النوع هو مراد رسول الله بقوله عليه السلام واداها كما
سمعها قوله بل الى اصل الفعل يعني بل يوجد القصد الى اصل الفعل
وذلك ان الزلة اخذت من قول القائل زل الرجل في الطين اذا لم يوجد

القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى
المشى فى الطريق فعرفنا بهذا ان فى الزلة وجد القصد الى الفعل لا
الى العصيان وانما يعاتب وان لم يقصد المعصية لتقصير منه كما يعاتب من
يزل فى الطين قوله بخلاف المعصية فانها اى المعصية اسم لفعل حرام
مقصود بعينه للفاعل وان كان الشرع اطلق اسم المعصية على الزلة
مجازا فالانبياء معصومون عن المعاصى وان لم يعصموا عن الزلات عندنا
وعند بعض الاشعرية لم يعصموا عن الصغاير وذكر فى عصمة الانبياء وليس
معنى الزلة انهم زلوا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية و
لكن معناها الزلل عن الافضل الى الفاضل والاصوب الى الصواب
وكانوا يعاتبون بر لجلالة قدرهم ومكانتهم من الله تعالى قوله قال هذا
من عمل الشيطان اى هيج غضبى حتى ضربته فهلك فاضافه اليه تسبيبا
قوله لا يصلح للاقتداء فلم يكن مما نحن بصدده فلذا قال سوى الزلة قوله
اربعة على ما ذكره فخر الاسلام وشمس الائمة ومن تبعهما وقال القاضى
ابو زيد وساير الاصوليين ثلثة واوجب ومستحب ومباح والمراد بالواجب
الفرض وهو اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحى ما ثبت
بدليل فيه شك وذلك لا يتصور فى حقه عليه السلام لان الدلائل
كلها قطعية فى حقه ويمكن ان يحمل على ان المراد تقسيم افعاله بالنسبة
الينا وح يتحقق فيها الواجب الاصطلاحى قوله فامته مثله فيها واعلم انه
ان علمت صفة ذلك الفعل فى حقه عليه السلام فالجمهور على انه يقتدى
به فى ايقاعه على تلك الصفة حتى يقوم دليل الخصوص وقال الكرخى و
الاشعرية واصحاب الشافعى انه عليه السلام مخصوص به حتى يقوم دليل
على مشاركة غيره اياه فيه وان لم يعلم صفته فان كان ذلك الفعل من جملة
المعاملات ففعله يدل على الاباحة بالاجماع وان كان من جملة القرب
فاختلف فيه قال بعضهم يجب الوقف حتى يقوم دليل يبين الوصف
وينفى الشركة ومذهب عامة الاشعرية وبعض اصحاب الشافعى وقيل
مالك وبعض اصحاب الشافعى والحنابلة وعامة المعتزلة يلزمنا الاتباع
فيه وتكون واجبة فى حقه وفى حقنا وقال الكرخى يفيد الاباحة فى حقه

اسم كتاب سهو

كذا ذكره ابو اليسر منهيه

لا الوجوب والندب الا بدليل ثم لا يكون لنا اتباعه فيه الا بدليل ايضا
وقال الجصاص ان علمت صفة ذلك الفعل فى حقه يقتدى به كما هو
مذهب الجمهور والا يعتقد فيه الاباحة فى حقه ولنا اتباعه فيه حتى
يقوم دليل الخصوص وهو مختار القاضى ابى زيد وشمس الائمة وفخر
الاسلام ومن تابعهم تمسكت الواقفية بان فعله عليه السلام يحتمل
وجوها من الندب والاباحة فقبل معرفته لا يمكن الاتباع لان متابعة
الغير اتيان فعله على الوجه الذى فعله فلا يمكن المتابعة قبل معرفة
صفته لاحتمال الاباحة فى حقه لا فى حقنا ولا يخفى على المتأمل ان هذا
الكلام باطل لان هذا القائل ان كان يمنع الامة من ان يفعلوا مثل
فعله بهذا الطريق ويلومهم على ذلك فقد اثبت صفة الحظر فى الاتباع
والا فقد اثبت صفة الاباحة فعرفنا ان القول بالوقف لا يتحقق
واحتج من قال بوجوب الاتباع بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول و
قوله تعالى واتبعوه الاية وقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى
الاية فان هذه النصوص توجب اتباعه مطلقا من غير فصل بين القول
والفعل والجواب ان المتابعة فعل مثل فعله على الوجه الذى فعله
او متابعته فى القول اذا امر بشئ او نهى فقط او فى الفعل على الوجه
الذى فعله وفى القول معا وعلى التقديرات لا يلزم وجوب فعل كل
ما فعله اما اذا خصصناه بالقول فظاهر واما اذا خصصناه بالفعل
او عممناه فيهما فلانه لا يتعين وجوبه ما لم يعلم انه فعله على وجه الوجوب
والمفروض خلافه واحتج الكرخى بان الاباحة هى الثابتة بيقين فوجب
اثباتها دون غيرها الا بدليل ولما ثبتت الاباحة فى حقه لم يجز متابعته
فيه الا بدليل لاحتمال اختصاصه به قوله اما اولا هذا وجه القول المختار
فيما علم صفته يعنى ان الصحابة كانوا يرجعون الى فعله عليه السلام
المعلوم جهته ويقتدون به من غير نكير منهم كرجوعهم الى تقبيله عليه
السلام للحجر الاسود والى تقبيله عليه السلام لنسائه وهو صائم
وذلك دليل اجماعهم على ان حكمهم حكمه عليه السلام فيما علم
صفته والا لما افادت المراجعة قوله فلقوله تعالى لكيلا يكون على المؤمنين

اى وان كان لا يمنعهم ولا يلومهم على ذلك منهيه

حرج الاية وجه التمسك ان الله تعالى علل نفي الحرج عن المؤمنين في نكاح
ازواج ادعيائهم بتزويج رسوله زوجة دعية زيد فلولم يكن حكم الامة
حكمه عليه السلام في الفعل المعلوم صفته لم يكن للتعليل معنى لانه لا
يلزم من نفي الحرج عنه عليه السلام نفيه عنهم قوله ويجوز لنا اتباعه
لان الاتباع اصل لانه امام يقتدى به كما قال الله تعالى لابرهيم انى جاعلك
للناس اماما فوجب التمسك بالاصل حتى يقوم الدليل على غيره كذا قال
فخر الاسلام يعني حتى يقوم الدليل على خصوصه به لشرفه وعلو حاله قوله
اذا فعل فعل قيل المراد بالفعل اعم من الفعل اللساني الذي هو القول و
غيره لان حكم القول ايضا كذلك وهذه المسئلة في ان تقرير النبي عليه السلام
حجة شرعا قوله لعلمه بانه علم منه ذلك اى لعلم النبي عليه السلام بانه
علم منه علة ترك الانكار على ذلك قوله فلا اثر لسكوته يعني في الوجوب
ولا دلالة له على الجواز اتفاقا وهذا انما يصدق بانتفاء امر من الامور
الثلثة اى علمنا بانه منكر وعلمنا بان ترك انكاره لعلمه بانه علم منه عليه
السلام انكاره وعلمنا بان تركه لعلمه بانه لا ينفع قوله من فاعله يعني
مطلقا ومن غيره اذا ثبت ان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة يعني ان تقريره
في حكم الخطاب للمقرر له وحكمه للواحد في حكم الخطاب للامة وقيل لا يدل
على شيء من الجواز والنسخ وقيل يختص بالفاعل وحده قوله وانما دل على
الجواز اى من الفاعل وغيره لانه لو لم يكن جائزا لزم ارتكابه عليه السلام
لمحرم وهو اى ذلك المحرم تقرير الفاعل على المحرم والتقرير على المحرم محرم
على النبي عليه السلام وارتكاب المحرم خلاف الغالب من حاله وان كان
من الصغاير بل في غاية البعد سيما فيما يتعلق بالاحكام هذا اذا لم ينكر
ولم يستبشر واما اذا استبشر فدلالته على الجواز اوضح قوله ولم يعتبرها
الا الشافعي وتمسك في القيافة واعتبارها في اثبات النسب بكلا الامرين
الاستبشار وعدم الانكار في قصة المدلجي وهو انه قال وقد بدت له اقدام
زيد واسامة هذه الاقدام بعضها من بعض واعترض على الشافعي بان لا دلالة
في ذلك اما ترك الانكار فلان قول المدلجي وافق الحق اتفاقا فالقول حق
وان كان الاحتجاج باطلا وهو انما اقر في القول واما الاستبشار فلانه

واختلف في جواز صدورها منه عليه السلام
مصححه

بضم الميم وكسر اللام اسم محرز بالجيم والزائين
المعجمتين اسم مفعول من التفعيل
مصححه

قالت عائشة رضي الله عنها دخل المدلجي على النبي
عليه السلام فرأى زيد بن حارثة واسامة ابنه
قد ناما في قطيفة وغطيا رؤسهما فقال ان هذه
الاقدام بعضها من بعض مسرور رسول الله عليه
السلام بذلك
مصححه

حصل

حصل مما يلزم به الخصم بناء على اصله لان المنافقين كانوا تعرضوا لقضية
زيد واسامة وطعنوا في نسب زيد لسواد احدهما وبياض الاخر ويكفي في الالزام
ان القيافة عندهم حق فان الالزام لا يجب ان يكون بمقدمة حقة في نفسها
بل بما يسلمها الخصم والجواب عن الاول ان القول بالشيء لسند منكر منكر وان
كان اصل الشيء حقا فيحرم تقرير السند وعن الثاني ان الزام المنافقين
حصل بالقيافة حقة كانت او باطلة حصل الانكار اولم يحصل فاذا الالزام
لا يصلح مانعا من الانكار كذا قال المحقق في شرح المختصر قال امام الحرمين
في البرهان موضع استدلال الشافعي تقرير الرسول عليه السلام ذلك
الرجل على قوله واعترض القاضي بان قول المدلجي كان موافقا لظاهر الحق
اذ الشرع كان حاكما بالحاق اسامة بزيد فصار كما لو قال قائل فاسق هذه
الدار لفلان يعزوها الى مالكها وصاحب اليد فيها فتقرير الشرع اياه
على قوله لم يكن حكما بقول الفاسق في محل النزاع والاحتياج الى اقامة
البينات ولم يجب الامام عن ذلك ثم قال فان قيل انما استدل الشافعي
باهتزاز الرسول ومعلوم انه لا يهتز الا للحق اجيب بانه كان يعلم رجوع
العرب الى القيافة وكان الطعن منهم فلما اتى ما يكذبهم سره ما ساءهم
وحاصله منع دلالة الاهتزاز والاستبشار على حقيقة ثبوت طريق
المستبشر به بناء على جواز كونه لما في المستبشر به من الزام الخصم على اصله
لا لكون ذلك الاصل حقا ثم قال ويمكن ان يقال انه عليه السلام لما ترك
القائف ولم يرده عن الكلام على الانساب بطريق القيافة دل على كونه
طريقا مقبولا والا لعده من الزجر والفال والحدس والتخمين ولما قرره
عليه بعد ان يخطى في مواضع ان اصاب في موضع قوله قد اختلفوا علم
انه يجوز ان يتعبد الله تعالى نبيه عليه السلام بشرايع من قبلنا من
الانبياء ويامره باتباعها ويجوز ان يتعبده بالنهي عن ذلك لان مصالح
العباد قد تتفق وقد تختلف فيجوز ان الشرايع وتتفق الا ان العلماء
اختلفوا في وقوع التعبد بها في موضعين احدهما انه عليه السلام هل
كان متعبدا بشرع احد من الانبياء قبل البعث فابى بعضهم ذلك واثبته
بعضهم مختلفين فيه ايضا فقيل كان متعبدا بشرع نوح عليه السلام

وهو الذي يعرف الآثار

مختلفة

وقيل بشرع ابرهيم عليه السلام وقيل بشرع موسى عليه السلام و
قيل بشرع عيسى عليه السلام وقيل بما ثبت انه شرع وتوقف الغزالي
وعبد الجبار فيه ومحل بيان هذه المسئلة اصول التوحيد والثاني انه
عليه السلام وامته هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم بعد البعث وهي
مسئلة الكتاب فذهب اكثر اصحابنا وعامة اصحاب الشافعي وبعض
المتكلمين الى انه كان متعبداً بشرايع من قبلنا وان كل شريعة ثبتت لنبي
فهي باقية في حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم دليل النسخ فعلى
هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك النبي وذهب اكثر
المتكلمين وبعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي الى انه عليه السلام
لم يكن متعبداً بشرايع من قبلنا وان شريعة كل نبي تنتهي بوفاته او ببعث
نبي اخر الا ما لا يحتمل التوقيت والنسخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا بما
قام الدليل على بقائه وقال بعضهم يلزمنا العمل بما نقل من شرايع
من قبلنا فيما لم يثبت انتساخه على ان ذلك شريعة لنبينا ولم يفصلوا
بين ما ثبت بنقل اهل الكتاب او برواية المسلمين عما في ايديهم من الكتاب
وبين ما ثبت ببيان القران او السنة وذهب اكثر مشايخنا منهم الشيخ
ابو منصور والقاضي ابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وعامة
المتاخرين الى ان ما ثبت بكتاب الله تعالى انه كان شريعة من قبلنا او ببيان
الرسول يلزمنا العمل به على انه شريعة نبينا ما لم يظهر نسخه فاما ما
علم بنقل اهل الكتاب او بفهم المسلمين من كتبهم فانه لا يجب اتباعه
لما انهم حرفوا الكتب فلا تعتبر الكتب ولا يعتبر نقلهم ولا قول من اسلم
منهم فيه لانه انما يعرف ذلك بظاهر الكتاب او بنقل جماعتهم وذلك
لا يكون حجة لما قلنا احتج الاولون بقوله تعالى اولئك الذين هدى الله
فبهديهم اقتده امر النبي عليه السلام بالاقتداء بهدى الانبياء والهدى
اسم للايمان والشرايع جميعاً لان الاهتداء يقع بالكل بدليل ان الله تعالى
وصف المتقين بالايمان واقامة الصلوة وايتاء الزكوة في قوله تعالى
هدى للمتقين الذين يؤمنون الى قوله اولئك على هدى من ربهم وقوله
تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابرهيم حنيفاً والامر للوجوب وقوله

تعالى

تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين اسلموا
والنبي عليه السلام من جملتهم فوجب عليه الحكم بها وقوله تعالى شرع لكم
من الدين ما وصى به نوحاً والدين اسم لما يدان الله تعالى به من الايمان
والشرايع واحتج من قال باختصاص كل شريعة بنبيها بقوله تعالى لكل
جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً فانه يقتضي ان يكون لكل نبي شريعة مختصة
وبان بعث الرسول ليس الا لبيان ما للناس حاجة اليه واذا لم يجعل
شريعة رسول منتهية ببعث رسول اخر ولم يأت الثاني بشرع مستأنف
لم يكن للناس بالبيان عند بعث الثاني حاجة فلم يكن في بعثه فائدة والله
تعالى لم يرسل رسولا بلا فائدة فثبت ان الاختصاص هو الاصل واحتج
من قال يلزمنا على انه شريعة لرسولنا بان النبي عليه السلام كان اصلا
في الشرايع قال الله تعالى واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما اتيتكم من كتاب وحكمة
ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به فهذا يدل على انهم بمنزلة
الامة من بعث اخراً في وجوب اتباعه وبهذا ظهر شرف نبينا عليه السلام
فانه لا نبي بعده وكان الكل ممن تقدم او تأخر في حكم المتبع له وفي جعله
متعبداً بشريعة من سلف نقص درجته ولا يتقدم منهم في الزمان
ان يكون اصلا فثبت انه عليه السلام كان اصلاً في الشرايع قوله اما
لزومها فلقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الاية اشار الى ان شرايع من قبلنا
يلزمنا على انها شريعة لرسولنا الا انها بقيت شرايع لهم فان الميراث ينتقل
من المورث الى الوارث على انه يكون ملكاً للوارث ومضافاً اليه لا انه يكون
ملكاً للمورث فكذا هذا قوله واما اشتراط القصة يعني ان التحريف من
اهل الكتاب كان امراً ظاهراً وكثر الحسد والعداوة والتلبيس منهم ووقعت
الشبهة في نقلهم فشرطنا ان يثبت ذلك بالكتاب او السنة احترازاً عن
التهمة واحتياطاً في امر الدين قوله سفيراً بينهم وبين الله لا رسول الله
وهذا فاسد كما لا يخفى قوله وقد قال عليه السلام حين راى الحديث دل
على ان الرسل المتقدمة صاروا بمنزلة امته في لزوم اتباعه لو كانوا احياء
وان شرايعهم قد انتهت بشريعته كذا في الكشف وقال في التحقيق وان ما لم
ينسخ من شرايعهم صارت شريعة له قوله والدليل على ان المذهب هذا

وهو اصل المقالة الثالثة

فتبين بهذا ان اصل النبوة بادم عليه السلام
وبلغت درجة الكمال بمحمد عليه السلام
فهو الاصل في النبوة وعين بمنزلة التابع
مصححه

اى مذهب اصحابنا ماهو المختار من الاقوال احتجاج محمد فى جواز القسمة
بطريق المهاياة وهى قسمة المنافع وهى ان يتراضى الشريكان ينتفع هذا بذلك
النصف المفرز وذاك بذلك النصف اوهذا بكله فى كذا من الزمان وذاك
بكله فى كذا من الزمان بما قص الله تعالى من قصة صالح فى كتابه واحتجاج
ابى يوسف فى جريان القصاص بين الذكر والانثى بقوله تعالى وكتبنا عليهم
فيها ان النفس بالنفس مع ان ذلك كان فيمن تقدم قوله ثم ان مذهب
الصحابى لانزاع فى ان مذهب الصحابى ليس بحجة على صحابى اخر وعلى من زاحمهم
فى الفتوى فى عصرهم انما الخلاف فى كونه حجة على التابعين ومن بعدهم
فقال البردعى والرازى وجماعة من اصحابنا انه حجة وتقليده واجب يترك
بمذهبه القياس وهو مختار فخر الاسلام والمتأخرين وهو مذهب مالك
واحمد فى احدى الروايتين عنه والشافعى فى قوله القديم وقال الكرخى
وجماعة من اصحابنا لايجب تقليده الا فيما لايدرك بالقياس واليه مال
القاضى ابو زيد وقال الشافعى فى قوله الجديد لايقلد احد منهم وان كان
فيما لايدرك بالقياس وهو مذهب الاشاعرة والمعتزلة ومنهم من جوز
تقليده وان كان لايوجبه هذا ماذكره القوم فى تحرير محل النزاع ولايخفى
ان ماذكروا يشعر بانه لافرق بين ماشاع فسكتوا مسلمين وبين ماثبت
الخلاف بينهم وبين مالم يعلم اتفاقهم ولا اختلافهم مع ان صاحب التنقيح
اشار الى الفرق وبين ان محل الخلاف هو الثالث وتبعه المص فى ذلك
قوله فسلموه يعنى سكتوا مسلمين واحترز به عن مثل سكوت ابن عباس
رضى الله عنهما فى مسئلة العول قوله اجماعا قيد للحكمين معا اى يجب اجماعا
فيما شاع بينهم فسلموه ولايجب اجماعا فيما اختلفوا فيه قوله لعدم عصمتهم
عن الخطاء كسائر المجتهدين الايرى انه كان يخالف بعضهم بعضا ويرجع
الواحد منهم من فتواه الى فتوى غيره وكانوا لايدعون الناس الى اقوالهم
ولولم يكن محتملا للخطاء لما جاز لهم ذلك ولو وجب عليهم دعا الناس
اليه وقد قال ابن مسعود ان اخطأت فمنى ومن الشيطان واذا كان
قول الصحابى محتملا للخطاء لم يجز لمجتهد اخر تقليده كما لايجوز تقليد التابعين
ومن بعدهم من المجتهدين ولا قول الصحابة لو كان حجة لكونهم اعلم وافضل

من غيرهم لمشاهدتهم التنزيل وسماعهم التاويل ووقوفهم من احوال
النبى عليه السلام ومراده من كلامه على مالم يقف عليه غيرهم ولوكان
كذلك لكان قول الاعلم الافضل صحابيا كان اوغيره حجة على غيره لوجود
العلة والامر بخلافه اذ ليس للمجتهد تقليد من هو افضل منه قوله وقيل يجب
تقليدهم مطلقا واستدل بالنص والمعقول اما النص فهو قوله تعالى
والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان
مدح الصحابة والتابعين لهم باحسان وانما استحق التابعون لهم المدح
على اتباعهم باحسان من حيث الرجوع الى رأيهم دون الرجوع الى
الكتاب والسنة لان فى ذلك استحقاق المدح باتباع الكتاب والسنة
لاباتباع الكتاب والسنة لاتباع الصحابة وذلك انما يكون فى قول وجد منهم
ولم يظهر من بعضهم فيه خلاف فاما الذى فيه اختلاف بينهم فلا يكون
موضع استحقاق المدح فانه ان كان يستحق المدح باتباع البعض يستحق
الذم بترك اتباع البعض فوقع التعارض فكان النص دليلا على وجوب
تقليدهم اذا لم يوجد بينهم اختلاف ظاهر واما المعقول فهو على وجهين
احدهما ان احتمال السماع فى الصحابى ثابت بل الظاهر الغالب من حاله انه
يفتى بالخبر وانما يفتى بالرأى عند الضرورة وتشاور القرناء لاحتمال
ان يكون عندهم خبر فاذا لم يجد اشتغل بالقياس وقد ظهر من عادتهم انهم
كانوا يسكتون عن الاسناد عند الفتوى اذا كان عندهم خبر يوافق فتواهم
واذا ثبت احتمال السماع فى قوله بل هو الاصل فيه كان مقدما على الراى فكان
تقديم قوله من هذا الوجه كتقديم خبر الواحد على القياس والثانى ان قوله
ان كان صادرا عن الراى فراى الصحابة اقوى من راى غيرهم لانهم شاهدوا طريق
النبى عليه السلام فى بيان الاحكام وشاهدوا الاحوال التى نزلت فيها
النصوص والمحال التى تتغير باعتبارها الاحكام ولهم زيادة جد وحرص
فى بذل مجهودهم فى طلب الحق والقيام بما هو سبب قوام الدين وزيادة
احتياط فى حفظ الاحاديث وضبط معانيها والتأمل فيما لانص عندهم
غاية التأمل وفضل درجة ليس ذلك لغيرهم فبهذه المعانى يترجح رايهم
على راى غيرهم وعند تعارض الرايين منا اذا ظهر لاحدهما نوع ترجح وجب

كما كانوا يستشيرون الى النبى عليه السلام لان
الوحى بيان الحكم عند السؤال لاغير صحه
صحه
اى قول الصحابى
اى عند صاحبه خبر يوافقه ويقرره

الاخذ بذلك فكذا اذا وقع التعارض بين راى الواحد منا وبين راى
الواحد منهم وجب تقديم رايه على راينا لزيادة قوة فى رايه من الوجوه
التى ذكرناها وبما قررنا يندفع ما قيل انه محتمل فلا يجوز تقليده لانا وان
سلمنا ذلك ولكن ليست الدلائل المحتملة على نمط واحد فان خبر الواحد
مع احتماله مقدم على القياس فكذا قول الصحابى لكونه اقرب الى الصواب
لما ذكرنا قوله لان القول بالراى منهم اى من الصحابة مشهور واحتمال الخطاء
فى الاجتهاد كاين لا محالة لكونهم غير معصومين عن الخطاء كساير المجتهدين
لكان قولهم مترددا بين الصواب والخطاء كقول غيرهم واذا كان كذلك لم
يجز تقليد مثله لمجتهد اخر بل وجب الاقتداء بهم فى العمل بالراى عند عدم
النص ولا يقلد بعضهم بعضا فلو قلدناهم لكنا مخالفين لهم ولا يكون ح علمنا
بالراى مثل عملهم قوله والتابعى اجمعوا على ان التابعين اذا لم يبلغ درجة
الفتوى فى زمن الصحابة ولم يزاحمهم فى الراى كان مثل سائر ائمة الفتوى
من السلف لا يصح تقليده وان كان ممن ظهر فتواه فى زمن الصحابة
فقد ذكر الصدر الشهيد ان فى تقليد التابعى عن ابى حنيفة روايتين احديهما
انه قال لا اقلدهم اذ هم رجال اجتهدوا ونحن رجال نجتهد وهو الظاهر من
المذهب والثانية ما ذكر فى النوادر ان من كان من ائمة التابعين وافتى
فى زمن الصحابة وزاحمهم فى الفتوى وسوغوا له الاجتهاد فانا اقلدهم
لانهم لما سوغوا له الاجتهاد وزاحمهم فى الفتوى صار مثلهم بتسليمهم
مزاحمته اياهم الا يرى ان عليا رضى الله عنه تحاكم الى شريح وكان عمر رضى الله
عنه ولاه فخالف عليا فى رد شهادة الحسن له للقرابة وكان من راى على
رضى الله عنه جواز شهادة الابن لابيه وخالف مسروق ابن عباس رضى الله
عنهما فى النذر بذبح الولد فاوجب مسروق فيه شاة بعد ما اوجب ابن
عباس فيه مائة من الابل فرجع الى قول مسروق وسئل ابن عمر عن مسئلة
فقال سلوا عنها سعيد بن المسيب فهو اعلم بها منى وكان انس بن مالك
رضى الله عنه اذا سئل عن مسئلة فقال سلوا عنها مولانا الحسن البصرى
فثبت ان الصحابة كانوا يسوغون الاجتهاد للتابعى ويرجعون الى اقوالهم
ويعدونهم من جملتهم فى العلم ولما كان كذلك وجب تقليدهم كتقليد الصحابة

وجه

وجه الظاهر ان قول الصحابة انما جعل حجة لاحتمال السماع ولفضل اصابتهم
فى الراى ببركة صحبة النبى عليه السلام ومشاهدتهم احوال التنزيل وذلك
مفقود فى حق التابعى وان بلغ درجة الاجتهاد وزاحمهم فى الفتوى
ولا حجة لهم فيما ذكروا من الامثلة لان غاية ذلك انهم صاروا مثلهم فى
الفتوى وزاحموهم فيها وان الصحابة سلموا لهم الاجتهاد ولكن المعانى
التى بنى عليها وجوب التقليد او جوازه مفقودة فى حقهم اصلا فلا يجوز
تقليدهم وذكر شمس الائمة انه لا خلاف ان قول التابعى ليس بحجة على وجه
يترك به القياس وانما الخلاف فى ان قوله هل يعتد به فى اجماع الصحابة حتى
لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعى لا يعتد به فكان شمس
الائمة لم يعتبر رواية النوادر وقد اعتبرها فخر الاسلام واثبت الخلاف
وتبعه المصنف فى ذلك وجعل صاحب المنار رواية النوادر هو الصحيح ووجه
ان التابعى لما زاحم الصحابة فى الفتوى علم ان رايه فى القوة والضعف مثل
راى الصحابة فيجوز تقليده كما فى الصحابة قوله الركن الثالث فى الاجماع قيل
الاجماع يصح بقولهم وفعلهم وبقول البعض وبفعل البعض وانتشار ذلك
القول او الفعل وسكوت الباقين عنه وحاصله ان يقول بعض المجتهدين
حكما ويسكت الباقون منهم عنه او يفعل بعض المجتهدين فعلا ولم يصدر
منهم قول ويسكت الباقون منهم عنه وان ينتشر بحيث يبلغ الكل يقينا
او ظنا وان يكون تلك المسئلة تكليفية وان تكون فى محل الاجتهاد وان
لا يكون هناك امارة سخط او رضى وان تمضى مهلة النظر عادة فى تلك
المسئلة وان لا يتكرر ذلك مع طول الزمان وان يكون قبل استقرار المذاهب
قوله الاول العزم كقوله تعالى فاجمعوا امركم اى اعزموا عليه ومنه لا
صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل اى لم يعزم عليه قوله فيتصور من
واحد اشارة الى الفرق بين المعنيين حيث يتصور الاجماع بهذا المعنى
الثانى لا يتصور الا من اثنين فما فوقهما قوله والثانى الاتفاق وحقيقته
اجمع صار ذا جمع كالبن واغر وهذا المعنى انسب بالمعنى العرفى قوله
اتفاق المجتهدين وقال الغزالى اتفاق امة محمد على امر من الامور الدينية
ورد بانه لا ينعكس على تقدير ان يتفقوا على امر عقلى او عرفى لتقييد

بحث الاجماع

بأنه يشعر بالاتفاق من لدن بعثه عليه السلام الى يوم القيمة وح لا يفيد منه

الامر بالدينى وبانه يوجب ان لا يوجد اجماع اصلاً وانه باطل بالاتفاق
وبانه لو اريد به اتفاقهم فى عصر ما فلا يطرد بتقدير اتفاق الامة مع عدم
المجتهدين فيهم فانه لا يكون اجماعاً مع صدق الحد عليه وبدفع الاول
بانه ان تعلق به عمل او اعتقاد فهو امر دينى والا فلا يتصور حجية فيه
والاخران بالعناية باتفاق المجتهدين فى عصر ويسبق ذلك الى فهم
المتشرعة فى نحو لا تجتمع امتى على الضلالة مع ما فيه من المحافظة على
لفظ الحديث ولا يخفى ان امثال هذا الدفع لا ترفع الاعتراض بالكلية
قوله اذ لا عبرة باتفاق العوام كذا فى التلويح وقال المحقق لا يعتبر المقلد
موافقة ومخالفة وهذا على قول من لم يعتبر ذلك فيه اصلا دون من
اعتبره فيما لا يحتاج فيه الراى وشرط اجتماع الكل قوله حال عن المجتهدين
وقيل ظرف للاتفاق قوله من لزوم عدم انعقاد اجماع يعنى من لزوم ان
الاجماع لا يتم الا باتفاق مجتهدى جميع الاعصار الى يوم القيمة لتناول
لفظ المجتهدين جميعهم قوله على حكم شرعى اى حكم دينى شرعى قوله خرج
به الاتفاق على حكم غير دينى اعلم ان الاحكام اما دينية او غير دينية
كالحكم بان السقمونيا مسهل فان وقع الاتفاق اولم يقع فهما سواء حتى
ان انكره احد لا يكون كفراً بل يكون جهلاً بهذا الحكم سواء وقع الاتفاق اولا
واما الاحكام الدينية فاما ان تكون شرعية او غير شرعية والمراد بالحكم
الشرعى ما لا يدرك لولا خطاب الشارع وما ليس كذلك فادراكه اما
بالحس او بالعقل والاول اما ان يكون ماضياً فالاجماع عليه يكون اخبارا
فلا يكون من اقسام الاجماع المخصوص بامة محمد عليه السلام ولا يشترط
له الاجتهاد بل يكون من قبيل الاخبارات او يكون مستقبلا كاحوال الاخرة
واشراط الساعة مثلا فمعرفته لا يمكن الا بالنقل عن مخبر صادق يوقف
على المغيبات كالنبى عليه السلام مثلا فاجماعهم على ذلك من حيث
انه اجماع على ذلك الامر المستقبل لا يعتبر لانهم لا يعلمون الغيب لكن يعتبر
من حيث انه منقول عمن يوقف على الغيب فيرجع الى ما يكون ماضياً
والثانى اما ان يحصل به اليقين اولا فان حصل اليقين به فالدليل هو
العقل لا الاجماع والا فمن قبيل الدينيات التى يحصل بالاجماع القطع

فيها

فى ثبوته وفى العلم به وفى نقله وفى حجيته منه

تعريض

يعنى يجوز ان يكون سند الاجماع قطعيا لكن لم ينقل عنه بالاجماع ... منه

فيها هذا تقرير الكلام فى هذا المقام قوله ويمكن هو واعلم ان القائل
بحجية الاجماع يجب عليه النظر فى امور اربعة الاول النظر فى ثبوته وفيه
خلاف للنظام وبعض الشيعة حيث زعموا انه محال قالوا اولا اتفاقهم فرع
تساويهم فى نقل الحكم اليهم وانتشارهم فى الاقطار يمنع نقل الحكم اليهم و
ذلك مما تقضى به العادة والجواب منع كون الانتشار يمنع ذلك مع جدهم
فى الطلب وبحثهم عن الادلة انما يمتنع ذلك عادة فيمن قعد فى بيته لا
يبحث ولا يطلب وقالوا ثانيا ان اتفاقهم اما عن قاطع او عن ظنى وكلاهما
باطلان اما القاطع فلان العادة تحيل عدم نقله فلو كان لنقل فلما لم
ينقل علم انه لم يوجد كيف ولو نقل لاغنى عن الاجماع واما الظنى فلانه
يمنع الاتفاق عنه عادة لاختلاف القرايح وتباين الانظار وذلك
كاتفاقهم على اكل طعام واحد فى زمان واحد فانه معلوم الانتفاء
وما فى ذلك الا لاختلاف الدواعى والجواب منع ما ذكر فى القاطع والظنى
اما القاطع فلانه لا يجب نقله عادة اذ قد يستغنى عن نقله بحصول الاجماع
الذى هو اقوى منه وارتفاع الخلاف المحوج الى نقل الادلة واما الظنى فلانه
قد يكون جلياً واختلاف القرايح والانظار انما يمنع الاتفاق فيما يدق ويخفى
مسلكه الامر الثانى النظر فى ثبوته عنهم وهو العلم باتفاقهم وقد زعم منكر
الاجماع انه على تقدير ثبوته فى نفسه فثبوته عنهم محال قالوا فى بيانه ان
العادة قاضية بانه لا يتفق ان يثبت عن كل واحد من علماء الشرق والغرب
انه حكم فى المسئلة الفلانية بالحكم الفلانى ومن انصف من نفسه جزم بانهم
لا يعرفون باعيانهم فضلاً عن تفاصيل احكامهم هذا مع جواز خفاء بعضهم
عمداً لئلا يلزم الموافقة او المخالفة او انقطاعه لطول غيبته فلا يعلم له خبر
او خمول له او اسراه فى مطمورة فلا يعرف له اثر او كذبه فى قوله رايى فى هذه
المسئلة كذا والعبرة بالراى دون اللفظ وان صدق فيما قال لكنه لا يمكن استماع
منهم فى آن واحد بل فى زمان متطاول فربما يتغير اجتهاد بعض فيرجع
عن ذلك الراى قبل قول الاخر به فلا يجمعون على قول فى عصر الامر الثالث
النظر فى نقل الاجماع الى من يحتج به وقد زعم منكروه انه مستحيل عادة
لان الاحاد لا تفيد القطع اذ لا يجب العمل به فى الاجماع فيتعين التواتر

ولا يتصور اذ يجب فيه استواء الطرفين والواسطة ومن البعيد جدا ان
يشاهد اهل التواتر جميع المجتهدين شرقا وغربا ويسمعون منهم وينقلوا عنهم
الى اهل التواتر هكذا طبقة بعد طبقة الى ان يتصل بنا والجواب عن شبهة
الامرين واحد وهو انه تشكيك في مصادمة الضرورة فانا نعلم قطعا
من الصحابة والتابعين الاجماع على تقديم الدليل القاطع على المظنون وما
ذلك الا بثبوته عنهم وبنقله الينا هنا ولقائل ان يقول هذا لا يدل على
الثبوت ولا على النقل اما على النقل فلانه يحتاج الى خبر جماعة يستحيل تواطؤهم
على الكذب ان جميع الصحابة اجمعوا على ذلك واما على الثبوت فلان قطعية
دلالات الالفاظ غير قطعية لاختلاف فيها واذا لم يوجد نص قاطع
لا يثبت اجماعهم على تقديمه على المظنون قوله وهو حجة هذا هو الامر الرابع
وهو النظر في حجيته قال المحقق انه حجة عند جميع العلماء فان قيل فقد خالف
النظام والشيعة وبعض الخوارج قلنا لا عبرة بمخالفتهم لانهم قليلون من
اهل الاهواء والبدع قد نشأوا بعد الاتفاق فان قيل فقد قال احمد وهو
من اجلة الائمة من ادعى الاجماع فهو كاذب قلنا هو استبعاد لوجوده
او للاطلاع عليه ممن يزعمه دون ان يعلمه غيره لا انكار لكونه حجة هذا كلامه
ويرد عليه ان مخالفة الشيعة وبعض الخوارج غير ثابتة والنظام منع
تحقق الاجماع وعلى تقدير تحققه يكون حجة عنده فلم يثبت مخالفتهم اصلا
قوله فانه لو لم يكن حجة قطعية لما اجمعوا يعني انهم اجمعوا على ان الاجماع
يقدم على القاطع من الكتاب والسنة بناء على انه يحتمل النسخ بخلاف الاجماع
واجمعوا على ان غير القاطع لا يقدم على القاطع بل القاطع هو المقدم
على غيره فلو كان غير قاطع لزم تعارض الاجماعين وانه محال عادة قيل فيه
نظر لان تقدم الاجماع على النص القاطع مستبعد جوازا فضلا عن الوقوع
لا سيما وقد انكر وجوده طائفة وحجيته طائفة وكونه قاطعا طائفة اخرى
قوله ونقلا ذكر صاحب التحقيق وغيره انه يتمسك على كونه حجة قطعية
بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى يا ايها الذين امنوا
اتقوا الله وكونوا مع الصادقين وجه التمسك به انه تعالى امر بالكون
مع الصادقين والمراد من الصادقين هو الصادق في كل الامور اذ لو كان

المراد هو الصادق في البعض لزم منه الامر بموافقة كلا الخصمين لان كل
واحد منهما صادق في بعض الامور ثم لا يجوز ان يكون هذا امرا بالمتابعة في
بعض الامور لانه غير مبين في هذه الاية فيلزم منه الاجمال والتعطيل ثم
نقول ذلك الصادق مجموع الامة لا بعضهم لان التكليف بالكون معهم
مجموع الامة وذلك يدل على ان الاجماع حجة واما السنة فما روي عن النبي
عليه السلام انه قال لا تجتمع امتي على الضلالة وقال عليه السلام لم يكن
الله ليجمع امتي على ضلالة ولا على خطاء وقال عليه السلام ما راه المؤمنون
حسنا فهو عند الله حسن الى غيرها من الاحاديث التي كانت ظاهرة مشهورة
بين الصحابة والتابعين ومن بعدهم متمسكا بها في اثبات الاجماع واما
المعقول فهو انه قد ثبت بالدليل القطعي ان نبينا عليه السلام خاتم الانبياء
وان شريعته باقية الى اخر الدهر فمتى وقعت حوادث ليس فيها نص قاطع
من الكتاب والسنة واجمعت الامة على حكمها ولم يكن اجماعهم موجبا للعلم و
خرج الحق عندهم ووقعوا في الخطاء واختلفوا في حكمها وخرج عن اقوالهم فقد
انقطعت شريعته فلا تكون شريعته كلها دائمة فيؤدي الى الخلف في اخبار
الشارع وذلك محال فوجب القول بكون الاجماع حجة قطعية لتدوم الشريعة
بوجوده حتى لا يؤدي الى المحال كذا في الميزان وبما حققنا تبين ضعف ما
ذكره المص من البيان قوله فلا يكون الدين كاملا يعني ان الاحكام التي ثبتت
بصريح الوحي بالنسبة الى الحوادث الواقعة قليلة غاية القلة ولو لم يعلم احكام
تلك الحوادث من الوحي الصريح وبقيت احكامها مهملة لا يكون الدين كاملا
فلا بد ان يكون للمجتهدين ولاية استنباط احكامها من الوحي فان استنبط
المجتهدون في عصر حكما واتفقوا عليه يكون اتفاقهم بيانا وبينة عليه على
اهل ذلك العصر قبوله واتباعه لقوله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا
واختلفوا من بعد ما جاءتهم البينات وقوله تعالى وما تفرق الذين
اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة وفيه بحث لانا لا نسلم ان ما ذكر
يدل على حجية اجماع مجتهدي كل عصر ولو سلم لكن وجوب الاتباع لا
يستلزم القطع قوله وركنه الاتفاق واعلم انه لا بد للاجماع من ركن وهو
ما يقوم به الاجماع واهلية من ان ينعقد برايه الاجماع وشرط وهو ما يكون

اي في كل الامور الذي يجب متابعته في كل الامور منه

يستلزم القدرة عليه ولا يثبت القدرة الا بمعرفة اعيانهم وقد نعلم بالضرورة انا لا نعرف واحدا انقطع فيه بانه من الصادقين فثبت ان الصادقين الذين امرنا بالكون معهم ... م

الحق م

فيجب م

متوقفا عليه بعد صدوره من اهله وحكم وهو الاثر الثابت به وسبب و
هو المعنى الداعى اليه وهو المسمّى بسند الاجماع فركنه نوعان عزيمة وهو ما
كان اصلاً فى باب الاجماع ورخصة وهو ما جعل اجماعاً للضرورة امّا
العزيمة فالتكلم بما يوجب الاتفاق منهم او شروعهم فى الفعل فيما يكون من
باب الفعل على وجه يكون ذلك موجوداً من الخاصّ والعام فيما يستوى الكلّ
فى الحاجة الى معرفته لعموم البلوى او يشترك فيه جميع علماء العصر فيما
لا يحتاج العام الى معرفته لعدم عموم البلوى وامّا الرخصة فهو ان يتكلم او
يفعل البعض وانتشر ذلك بين اهل عصره ومضى مدة التأمّل ولم
يظهر له مخالف وهذا وان كان اجماعاً عند الجمهور لكنه تثبت بالسكوت
عن الردّ ولذا يسمى اجماعاً سكوتياً قال صاحب الميزان انّ الاجماع انما
يثبت بهذا الطريق اذا كان ترك الردّ والانكار فى غير حالة التقية بعد
مضى مدة التأمل لانّ ترك النكير فى حالة التقية امر معتاد بل مشروع
رخصةً فلا يدل ذلك على الرضاء وكذا السكوت والامتناع من الردّ قبل
مضى التأمّل حلال شرعاً فلا يدلّ على الرضاء قوله وجه كون هذا القسم
اجماعاً انه لو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص من كل واحد لادّى الى
ان لا ينعقد الاجماع لتعذّر اجماع اهل العصر على قول يسمع منهم والتعذ
منفى بالنص قال الله تعالى وما جعل عليكم فى الدين من حرج بل المعتاد
فى كل عصر عند وقوع حادثة ان يتولى الكبار الفتوى ويسلّم سايرهم ولانّا
اجمعنا انّ مثل هذا اجماع فى المسائل الاعتقادية فكذا فى المسائل الاجتهادية
لانّ الحقّ فى الموضعين واحد ولانه لا يحلّ السكوت فى كلا الموضعين
لانّ الساكت عن الحقّ شيطان اخرس فاذا لم يجعل سكوته تسليماً كان ذلك
فسقاً وتركاً للواجب والعدالة مانعة عنه خصوصاً بالصحابة فانه ظهر
من سغارهم الردّ على الكبار وقبول الكبار ذلك منهم اذا كان حقّاً قوله
وخالف الشافعى فى القسم الاخير وهو مذهب عيسى بن ابان من اصحابنا
وابى بكر الباقلانى من الاشعرية وداود الظاهرى وبعض المعتزلة قوله
لانّ المشهور عنه انه ليس اجماعاً ولا حجة اخذاً من قوله لا ينسب الى ساكت
قول وقد حمل المحققون قوله هذا على نفى الاجماع القطعى وانه لا ينفى انه

كتحريم الزنا والربوا والامهات واشباه ذلك
كحرمة نكاح المرأة على عمتها او خالتها وفرايض بعض الصدقات
وما يجب فى الدروع والثمار واشباه ذلك منه

اجماع

اجماع ظنى ويكون معنى قوله لا ينسب الى ساكت قول اى صريح لا نفى
الموافقة التى هى اعمّ من الصريح كما يقول فى سكوت البكر عند استيذانها
انه اذن ولا يسمّيه قولاً واعلم انّ فى الاجماع السكوتى مذاهب بين الشافعية
الاول انه حجة واجماع ظنّى وهو مذهب الشافعى على ما ذكره النووى فى شرح
الوسيط حيث قال الصواب من مذهب الشافعى انه حجة واجماع وقال الرافعى
المشهور عند الاصحاب انه حجة وهل هو اجماع فيه وجهان الثانى انه ليس بحجة ولا
اجماع وهو المنسوب الى الشافعى الثالث انه حجة لا اجماع لاختصاص مطلقه عنده
بالقطعى اى المقطوع فيه بالموافقة الرابع انه اجماع بشرط انقراض العصر لانّ من
ظهور المخالفة منهم بعده بخلاف ما قبله الخامس انه اجماع ان كان فتيا
لصدور الحكم عادة بعد البحث مع العلماء واتفاقهم بخلاف الفتيا السابع
انه اجماع ان كان فيما يفوت تداركه كاراقة دم لانّ ذلك لخطره لا يسكت
عنه الّا راض به بخلاف غيره الثامن انه اجماع ان وقع فى عصر الصحابة
لانهم لشدّتهم فى الدين لا يسكتون عمّا لا يرضون به بخلاف غيرهم فقد
يسكتون التاسع انه اجماع ان كان الساكتون اقلّ من القائلين او القائلين
نظراً للاكثر وهو قول من قال انّ مخالفة الاقلّ لا تضرّ قوله لجواز ان يكون
سكوت الباقى للتأمّل يعنى يجوز ان يكون من لم ينكر انما لم ينكر لانه لم يجتهد
بعد فلا رأى له فى المسئلة او اجتهد فتوقف بعده لتعارض الادلة قوله
او يكون القائل اكبر سنّاً واعظم قدراً واذا كان محتملاً لهذه المعانى لا يكون
حجة خصوصاً فيما هو موجب للعلم قطعاً قوله كما سكت على حين شاور
عمر يعنى الصحابة فى مال فضل عنده من الغنايم فاشاروا بتأخير القسمة
والامساك الى وقت الحاجة وعلى رضى الله عنه فى القوم ساكت فقال له
ما تقول يا ابا الحسن قال لم تجعل يقينك شكاً وعلمك جهلاً ارى ان
تقسم ذلك بين المسلمين وروى حديثاً وشاورهم فى اسقاط الجنين على
ما روى انّ امرأة غاب عنها زوجها فبلغ عمر انها تجالس الرجال وتحدّثهم
فاشخص اليها ليمنعها فاملصت من هيبته فشاور الصحابة فى ذلك فقالوا
لا غرم عليك انما انت مؤدّب وما اردت الّا الخير وعلى رضى الله عنه
ساكت فى القوم فقال ما تقول يا ابا الحسن قال فان كان جهد رأيهم

لا حكما لانّ الفتيا يحث فيها عادة فالسكوت
فيها رضى بها بخلاف الحكم السادس انه اجماع
ان كان حكماً لا فتيا منه

اى القت الجنين واسقطته منه

لقد اخطأ واوان قاديوك فقد غشوك اري عليك الغفوة فقال انت
صديقي قوله وقيل لابن عباس ما يمنعك ان تخبر عمر لما ترى في العول
وابن عباس كان لا يرى العول كما لو تركت زوجا واما واختا لاب وام فتكون عائلة
فقال ان الذي احصى رمل عالج لم يجعل في مال نصفين وثلثا فاذا ذهب
هذا بالنصف وهذا بالنصف فاين موضع الثلث ثم انه لما لم يقل بالعول
قيل له هلا قلت ذلك في عهد عمر رضي الله عنه فقال كنت صبيا وكان عمر
رجلا مهيبا فهبته وفي رواية اخرى منعتني درته قوله لا يتهمون بارتكاب
الحرام خبران قوله مع انه خلاف المعلوم من عادتهم يعني انه خلاف الظاهر
لما علم من عادتهم ترك السكوت في مثله عما افتى به احد اذا لم يكن موافقا
وفيه نظر لان عادتهم كانت ذلك اذا لم يكن ثمة مانع وكل منها مستقل بالمنع
قوله نهى المغالات في المهر اي في خطبته فقالت امرأة اما سمعت قول الله
تعالى واتيتم احديهن قنطارا فتمنعنا عما اعطانا الله تعالى فبكى عمر رضي الله
عنه وقال كل الناس افقه من عمر حتى النساء في البيوت قوله وسكوت علي
في المسالتين تقريره ان سكوته يمكن ان يحمل على ان ما افتوا به من امساك
المال وعدم العزم عليه كان حسنا الا ان تعجيل اداء الصدقة والتزام
العزم صيانة عن القيل والقال ورعاية لحسن الثناء والعدل كان احسن
ولو سلم فالسكوت بشرط الصيانة عن الفوت جائز وذلك الى اخر المجلس
تعظيما للفتيا قوله وحديث الدرة غير صحيح يعني حديث ابن عباس غير
صحيح لان المناظرة في العول اشهر من ان يخفى على عمر رضي الله عنه ولان
عمر رضي الله عنه كان يقدمه على كثير من الصحابة ويساله ويمدحه وقد اشار
ابن عباس باشياء فقبلها عمر واستحسنها مع ان عمر كان الين للحق واشد
انقيادا له من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم ولا خير في ما لم اسمع وكان
يقول رحم الله امرءا هدى الي عيوبي كذا في جامع الاسرار وقيل لانه
متى كان الناس في تقية من عمر رضي الله عنه في اظهار الحق مع قوله عليه
السلام اينما دار الحق فعمر معه وكان الين واسرع قبولا للحق من غيره
قوله لا عن بيان مذهبه وما هو حق عنده لئلا يكون شيطانا اخرس اعتذر عن
عن المناظرة التي لم تكن واجبة عليه كذا في التوضيح قوله واهله مجتهد

قال الواجب عليه ان يبين ... اخرس لسكوته عن الحق لكن المناظرة غير واجبة وكان ابن عباس ...

غير

غير فاسق ومبتدع اعلم ان اهل الاجماع من كان عدلا مجتهدا ليس له فسق
ظاهر ولا بدعة لان الحجج التي تدل على حجية الاجماع تدل على اشتراط هذه
المعاني لان وجوب الاتباع انما يثبت باهلية الشهادة واذا لم يكن عدلا لم
يكن اهلا للشهادة وذلك ينافي وجوب اتباعه ويورث التهمة لانه لما
لم يحترز عن اظهار فعل ما يعتقده باطلا لا يحترز عن اظهار قول يعتقده
باطلا ايضا وقال بعض اصحاب الشافعي يعتبر قوله ولا ينعقد الاجماع
بدونه لان الفاسق المجتهد لا يلزمه ان يقلد غيره بل يتبع فيما يقع له ما
يؤدي اليه اجتهاده فكيف ينعقد الاجماع عليه في حقه لان اجتهاده يخالف
اجتهاد من سواه والجواب ما ذكرنا ان في قوله تهمة البطلان واما صاحب
الهوى فان كان داعيا الى معتقده سقطت عدالته لانه يتعصب لذلك
تعصبا باطلا حتى يوصف بالسفه فيصير متهما في امر الدين فلا يعتبر
قوله في الاجماع وان كان ماجنا بالهوى غير مبال بما قال وبما صنع وبما
قيل له لا يعتبر بقوله لان ترك المبالاة يسقط العدالة وان كان غاليا
في هواه بحيث يكفر به لا يعتبر خلافه لانه لم يبق عدلا لان العدل هو المؤمن
المرضي وهو كافر وان كان لا يدري انه كافر كذا في الكشف لا يقال صاحب
الهوى المشهور به من الامة بدليل قوله عليه السلام وستفترق امتي على
ثلاث وسبعين فرقة ويشترط وفاقه لثبوت الاجماع لانا نقول انه
ليس من الامة على الاطلاق نص عليه فخر الاسلام لانه من امة الدعوة
لا من امة المتابعة ومطلق الامة يتناول امة المتابعة دون امة الدعوة
قال شمس الائمة وان كان لا يدعو الناس الى هواه ولكنه مشهور به فقد
قال بعض مشايخنا فيما يضلل هو فيه لا يعتبر بقوله لانه انما يضلل لمخالفته
نصا موجبا للعلم وكل قول كان بخلاف النص فهو باطل وفيما سوى
ذلك يعتبر قوله ولا يثبت الاجماع مع مخالفته لانه من اهل الشهادة
ولهذا كان مقبول الشهادة في الاحكام قال والاصح عندي انه ان كان
متهما بالهوى ولكنه غير مظهر له فالجواب هكذا فاما اذا كان مظهرا
لهواه فانه لا يعتد بقوله في الاجماع واما الاجتهاد فشرط في حال دون
حال ففي اصول الدين كنقل القران واعداد الركعات ومقادير الزكوات

العوام كالمجتهدين في ذلك الاجماع وفيما يختص بالرّأى لاعبرة بمخالفة
العوام ولا بمن ليس من اهل الاجتهاد من العلماء كالمتكلم الّذى لا يعرف
الا الكلام والمفسر الذى لا معرفة له بطريق الاجتهاد والمحدث الّذى
لا بصيرة له فى طرق المقاييس والنحوى الّذى لا علم له بالادلّة الشرعيّة
واختلف فيمن يحفظ احكام الفروع ولا معرفة له فى اصول الفقه وفيمن
تفرّد باصول الفقه ولم يحفظ الفروع فمنهم من اعتبر الاصولى دون الفروعى
لكونه اقرب الى مقصود الاجتهاد ومنهم من اعتبر الفروعىّ لا الاصولى
لعلمه بتفاصيل الاحكام ومنهم من اعتبرهما نظرًا الى وجود نوع من
الاهليّة الذى عدم ذلك فى العامّة ومنهم من نفاهما واليه يشير كلام
فخر الاسلام قوله وشرطه اتفاق الكلّ قد اختلف فى اجماع الاكثر كاجماع
غير ابن عباس رضى الله عنهما على العول هل يكون اجماعًا فالاكثرون على انه
ليس باجماع ونقل عن ابن جرير الطبرىّ وابى بكر الرازى انه اجماع وهو
منقول عن احمد فى احد قوليه وتمسكوا بان لفظ الامّة كما يطلق على الجميع
يطلق على الاكثر فتعمّ الادلّة القسمين والجواب المنع من الاطلاق الحقيقى
ثم اختلف القائلون بانه ليس باجماع فى كونه حجة فنفاه بعض واثبته
الاخرون واختاره ابن الحاجب وقال الظاهر انه حجة لانّ احد القولين
لابدّ وان يكون حقًّا ويبعد ان يكون قول الاقلّ اذ الغالب انّ متمسّك
الاكثر راجح فتركه الى غيره لا يجوز قوله فلا يكفى العترة اى قرابته عليه
السّلام وهم على والحسن والحسين وفاطمة واولادهم رضى الله عنهم قوله
بمجرّد اهل بيت الرّسول عليه السّلام مع مخالفة غيرهم لهم او عدم الموافقة
والمخالفة بان علم منهم التوقف او عدم سماع الحكم والّا فيكون اجماعًا سكوتيًا
خلافًا للامامية والزيديّة من الروافض كذا فى التحقيق وقال المحقق خلافًا
للشيعة فتوهّم المص انهما من الشيعة تمسكوا بقوله تعالى انّما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت الاية وبقوله عليه السّلام انى تارك
فيكم ما ان تمسكتم لن تضلّوا ابدًا كتاب الله وعترتى اجيب عن الاول بانّ
المراد باهل البيت ازواجه عليه السّلام لانّ سباق الاية وسياقها فيهم
وعن الثانى بانه من قبيل الاحاد فلا يفيد القطع والمسئلة قطعيّة سلمناه

لكن لا دلالة على انّ قول العترة وحدها حجّة قوله ولا ابو بكر وعمر وحدهما
ولا الائمة الاربعة وحدهم يعنى ابا بكر وعمر وعثمان وعليًّا رضى الله عنهم قال
المحقق فى شرح المختصر ولا بالائمة الاربعة عند الاكثرين خلافًا لبعضهم
واعترض عليه بانّ قوله ولا بابى بكر وعمر بعد قوله ولا بالائمة الاربعة
مستدرك فحق الكلام ان يقال بمثل ما قال المص فى هذا المقام تمسك
المخالفون بقوله عليه السّلام اقتدوا بالّذين من بعدى ابى بكر وعمر وبقوله
عليه السّلام عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الرّاشدين من بعدى واجيب
بانهما يدلان على اهليّة الاثنين او الاربعة لتقليد المقلد لهم لا على انّ
اجماعهم حجّة وفيه نظر فانّ ظاهر الحديثين يدل على وجوب الاقتداء بهم
ومن لم يكن قوله حجة لا يجب الاقتداء به وقد يعارض بقوله عليه السّلام
اصحابى كالنجوم بايّهم اقتديتم اهتديتم وبقوله عليه السّلام خذوا
شطر دينكم عن الحميراء فانهما يدلان على جواز الاخذ بقول كل صحابى
وبقول عائشة وان خالف قول الشيخين والخلفاء فلو كان قولهم حجة لما
جاز ذلك فلزم الحمل على تقليد المقلد جمعًا بين الادلّة قوله ولا اهل
المدينة وحدهم من الصحابة والتابعين خلافًا لمالك نقل عن مالك انه
قال اهل المدينة اذا اجمعوا على شئ لم يعتد بخلاف غيرهم واستدلّ
على ذلك بقوله عليه السّلام ان المدينة تنفى خبثها كما ينفى الكير خبث
الحديد والخطاء من الخبث فكان منفيًا عنهم واذا انتفى عنهم الخطاء
وجب متابعتهم ضرورة وبان المدينة دار هجرة وموضع قبر النبى
عليه السّلام ومهبط الوحى ومجتمع الصّحابة ومستقر الاسلام وفيها
ظهر العلم ومنها صدر فلا يجوز ان يخرج الحق عن اقوال اهلها والجواب
عن الاوّل انا لا نسلم ان الخطاء الاجتهادى خبث وعن الثانى انه لا دلالة
على الاختصاص بهم قوله خلافًا للظاهريّة وعن احمد فيه قولان لنا
انه اجماع الامّة فوجب اعتباره بالادلّة السمعيّة نحو ويتبع غير سبيل
المومنين لا تجتمع امتى على الخطاء قوله لا عبرة بمخالفة بعض الصحابة لانّ
مخالفة بعض الصّحابة لا تصلح معارضةً لاجماع غير الصّحابة لانّ الظنى
لا يعارض القطعى والجواب انّ من لا يعتبر مخالفة بعض الصحابة ولا

خلافًا لاحد ولا بابى بكر وعمر عند الاكثرين ثم بان يقدم قوله ولا بابى بكر وعمر على قوله ولا بالائمة الاربعة
منه

يراها قادحة فى الاجماع فهذا عنه ساقط وانّما يتوجه على من يعتبرها
وهو يمنع كون ذلك اجماعًا فانّه يشترط فى الاجماع ان لا يسبقه خلاف
مستقر والحاصل انّ معتبرها يمنع الملازمة وغيره يمنع بطلان اللازم
قوله فالتابعىّ معتبر فى اجماع الصحابة يعنى التابعىّ المجتهد عند انعقاد
الاجماع من الصحابة يعتبر معهم فلا ينعقد اجماعهم مع مخالفته لانهم ليسوا
بدونه كل الامّة وانّ الصحابة سوّغوا التابعين المعاصرين لهم الاجتهاد
معهم كسعيد بن المسيب وشريح والحسن البصرى ومسروق وابى وايل
والشعبىّ وسعيد بن جبير وغيرهم والتفتوا اليه كما يحكى عن ابى سلمة التابعىّ
تذاكرت مع ابن عباس وابى هريرة فى عدة الحامل لوفاة زوجها فقال ابن
عباس بابعد الاجلين وقلت انا بوضع الحمل فقال ابو هريرة انا مع ابن اخى
اى ابى سلمة فاجاز اجتهاد التابعى ورجّح رأيه على رأى الصحابى وقال بعض
العلماء لا يعتد بالتابعىّ المجتهد عند ذلك وبمخالفته لانّ الصحابة هم الاصول
فى امور الدين وخير الناس بعد رسول الله عليه السلام لانهم صحبوه وسمعوا
منه علم التنزيل والتاويل والجواب ان المعتبر فى الاجماع الامّة الكاملة
وكون الصحابة الاصول فى الاحكام لا يخرج التابعىّ عن كونه من الامّة
الكاملة المعتبرة قوله ولا بلوغهم اى لا يشترط فى انعقاد الاجماع وفى
حجّيته ان يبلغ عدد المجتهدين عدد اهل التواتر عند الاكثر لان دليل
السمع يتناول اجماع الاقل من عدد التواتر لكونهم كل الامّة والمسلمين
واما من استدل بالقول وهو انّه لو لم يكن عن قاطع لما حصل القطع
فلا بد له من القول بعدد التواتر فانّ انتفاء حكم العادة فى غيره ظاهر كذا
قال المحقق فى شرح المختصر قوله ولا انقراض العصر وهو موت جميع اهل
الاجتهاد الذين كانوا فى وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها واعلم
انهم اختلفوا فيه فقال احمد وابن فورك انقراض عصر المجتهدين شرط
لانعقاد الاجماع وقيل يشترط فى السكوتى دون غيره وقال امام الحرمين
ان كان سنده قياسًا اشترط والّا فلا والجمهور على انّه ليس بشرط لانعقاده
ولا لحجّيته وهو الاصحّ من مذهب الشافعىّ لانّ الادلّة السمعية عامّة
تتناول ما انقرض عصره وما لم ينقرض عصره وما لم ينقرض فوجب ان

اى عند انعقاد الاجماع من الصحابة منهى

يكون

يكون حجة قطعية مطلقًا والّا يلزم تقييد تلك الادلّة وانّه خلاف الاصل
ولانّ الحق لا يعدو الاجماع كرامة لاهله فيثبت ذلك بنفس الاجماع من غير
توقّف على الانقراض لانّه لو توقّف لجاز ان تكون الامّة حين اتفقت اجتمعت
على الخطاء وانّه غير جائز فاذا اتفقوا ولو حينًا لم يجز لهم ولغيرهم مخالفته
ولا رجوع البعض حتى لو رجع البعض لم يبطل الاجماع بل لا يصحّ مخالفته
الدليل القطعى او لكونه سببًا انّ الاجماع انعقد خطاء وبهذا تبيّن فساد
ما قيل الاستقرار لا يثبت الّا بالانقراض لاحتمال الرجوع قال فى شرح
المنار ولو رجع الكل صار اجماعًا اخر وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا رجع
بعضهم بعد الانعقاد فعند الجمهور لا يصحّ وعند المشترطين يصحّ قوله
انّ الاجماع باستقرار يعنى انّ الاجماع انّما صار حجة بناء على وصف الاجماع
ولا يثبت الاجماع الّا باستقرارها لا يثبت الّا بانقراض العصر قوله ولا
للاحق عدم الاختلاف السابق اختلف القائلون بان اجماع من بعد الصحابة
حجة انّه هل يشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق فعند اكثر
اصحاب الشافعىّ وعامّة اهل الحديث يشترط حتى يمنع انعقاد الاجماع
وتبقى المسئلة اجتهادية كما كانت واختلف مشايخنا فى ذلك فقال اكثرهم
لا يشترط ولا يمنع انعقاد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق به عند علمائنا
الثلثة وهو مختار فخر الاسلام ومن تابعه والقفال من اصحاب الشافعىّ
وهو الاصحّ وقال بعضهم فيه اختلاف بين اصحابنا فعند ابى حنيفة يمنع
من الانعقاد وعند محمّد لا يمنع وابو يوسف فى بعض الروايات مع ابى
حنيفة وفى بعضها مع محمّد وذلك انّ القاضى اذا قضى ببيع امّ الولد لا
ينفذ قضاؤه عند محمّد مع انّ بيع امّ الولد مختلف فيه بين الصحابة
فعند عمر لا يجوز وعند على وجابر يجوز فدلّ هذا على انّ عنده ارتفع
الخلاف السابق باجماع التابعين فانّهم اجمعوا على انّه لا يجوز بيع امّ
الولد وروى الكرخى عن ابى حنيفة انّ قضاءه لا ينقض فهذا دليل
على انّ الاختلاف الاول مانع من الاجماع المتأخر عنده حيث صحّ القضاء
ولم ينقض والاصحّ هو الاول وقال بعض مشايخنا انّه لا يدلّ على ذلك بل
عند
تاويل قول ابى حنيفة انّ الاجماع الذى تقدّمه اجماع له مختلف فيه اذ

الآراء

واستقرارها

نص عليه فى جامع الاسرار وغيره منهى
لا يدل هذا على ان ابا حنيفة على انّ ذلك
الاختلاف السابق منع انعقاد الاجماع
الناقض منهى

اكثر العلماء ليس باجماع وفيه شبهة عند من جعله اجماعًا حتى لا يكفر
جاحده ولا يضلل فلا ينقض قضاء القاضي فيه لانه ليس بمخالف للاجماع
القطعي بل هو مخالف لاجماع مختلف فيه فكان هذا قضاء في مجتهد فيه
فينفذ وفي فصول الاستروشني وفي القضاء بجواز بيع ام الولد روايات
واظهرها انه لا ينفذ وفي قضاء الجامع انه يتوقف على امضاء قاض اخر
ان امضى نفذ والا بطل وهذا اوجه الاقاويل قوله لان المعتبر ولان
الدلائل التي عرف بها كون الاجماع حجة لا تفصل بين اجماع سبقه خلاف
اولا قوله وقد وجد لانهم كل الامة في ذلك الوقت قوله للمخالف اولا يعني
احتجوا اولا من جعل عدم الاختلاف السابق شرطًا بان الحجة اتفاق كل الامة
ولم يحصل لان المخالف الاول من الامة ولم يخرج بموته عن الامة ولم يبطل
قوله بموته اذ لو بطل لم تبق المذاهب بموت اصحابها يوضحه ان خلافه معتبر
لدليله لا لعينه لان قول غير صاحب الشرع لا يعتبر الا بدليل ودليله باق
بعد موته فكان كبقاء نفسه مخالفًا وثانيًا بانه يلزم من تصحيح هذا الاجماع
نسبة بعض الصحابة الى الضلال لانه تبين بالاجماع ان قوله خطاء وذلك
لا يجوز والجواب عن الاول انه انما صار اجماعهم حجة كرامة لهم لانهم اتصفوا
بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهذه وهذه الصفة لا يتصور اثباتها
الا مع الحيوة اذ الميت لا يتصور منه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر قوله
ودليله باق بعد موته مسلم لكنه لم يبق معتبرًا بعد ما انعقد الاجماع على
خلافه كما اذا نزل نص بعد العمل بالقياس فانه لا يبقى حجة بعد النص وعن
الثاني ان الضلال اما ان يكون بالنظر الى الحكم فان اريد بتضليل الصحابة
المعنى الاول فلا نم لزومه لان الصحابة اذا اختلفوا واقام كل واحد منهم
الدليل مقرونا بشرايطه لا يكون احد منهم ضالًا ومخطئًا بالنظر الى الدليل
ثم اذا انعقد الاجماع بعدهم على احد الطرفين فدليل المخالف لم يبق الان
دليلًا لانه حدث دليل اقوى وهو الاجماع لكن الاجماع لم يدل على ان الدليل
لم يكن قبل ذلك مقرونًا بشرايطه فلا يكون تضليلًا بالنظر الى الدليل
وان اراد المعنى الثاني فلا نم ان تضليل بعض الصحابة بالنظر الى الحكم
ممتنع بل تضليل كلهم بالنظر الى الحكم ممتنع فانه اذا وقع الاختلاف بينهم

لا بالنظر الى الدليل اي يكون الدليل مقرونًا بشرايطه ومع ذلك لا يكون موصلًا الى الحكم الذي هو حق عند الله تعالى منه
اي لا يكون دليل مقرونًا بشرايطه منه

فاصابة

فاصابة الحق لا تعدوهم ومع ذلك لا شك ان احدهم مخطئ نظرًا الى الحكم
لان الحق عند الله تعالى واحد عندنا فالحاصل انه ان اريد بالتضليل بالنسبة
الى الدليل فالتضليل غير لازم لان دليلهم كان دليلًا في ذلك الزمان لكنه
لم يبق دليلًا في زمان حدوث الاجماع الدافع وان اريد التضليل بالنسبة
الى الواقع فلا نم امتناعه لان المجتهد يخطئ ويصيب فاذا وقع الخلاف في
مسئلة فلا شك ان احدهما بالنسبة الى الواقع والى علم الله تعالى مخطئ وضال
قوله اذا اختلفوا على قولين يعني اذا اختلفوا في مسئلة واستقر راي جميعهم فيها
على المذهبين لا يجوز للثالث ان يحدث قولًا ثالثًا مطلقًا عند الاكثر وجوز
بعض الظاهرية والشيعة مطلقًا ومنهم من فصل فقال ان كان الثالث
يرفع شيئًا متفقًا عليه فهو ممنوع والا فلا وهذا هو المختار عند ابن الحاجب
والامدي قوله وبعضهم اي بعض مشايخنا خصوا كون الاختلاف اجماعًا
على نفي قول ثالث بالصحابة اذ لا يجوز ان يظن بهم الجهل اصلًا قوله والصحيح
الاطلاق اي سواء كان اختلاف الصحابة او غيرهم كما قال بعض المشايخ قوله
واعلم ان محل الخلاف اي مختلف فيه اما حكم يتعلق بمحل واحد او حكم يتعلق
باكثر من محل واحد اما الاول فله امثلة منها ارث الجد مع الاخ فعند البعض
كل المال للجد وعند البعض المقاسمة فالفريقان يشتركان في ان الجد لا
يحرم فحرمان الجد قول ثالث لم يقل به احد ومنها عدة الحامل المتوفى
عنها زوجها فعند البعض تعتد بوضع الحمل وعند البعض بابعد الاجلين
فالفريقان يشتركان في ان العدة لا تنقضي بالاشهر وحدها فالاكتفاء
بالاشهر قبل وضع الحمل قول ثالث لم يقل به احد ومنها علة الربوا في غير
النقدين فعندنا العلة هي القدر مع الجنس وعند الشافعي الطعم مع
الجنس وعند مالك الطعم والادخار مع الجنس فالاقوال الثلثة تشترك
في ان لا ربوا في غير الجنس فالقول الرابع بعدم دخول الجنس في العلية
نفي المتفق عليه ومعه لا ومنها خروج النجس من غير السبيلين فعند الشافعي
تطهير المخرج واجب وعندنا الوضوء واجب فالقولان يشتركان في وجوب
التطهير فالقول الثالث ان كان قولًا بعدم وجوب شيء منهما كان باطلا
لكونه مبطلًا للاجماع السابق وان كان قولًا بوجوب تطهيرهما لا يكون باطلا

التضليل

المقاسمة ان يجعل الجد في القسمة كاحد الاخوة منه

لعدم استلزامه ابطال الاجماع ومن هذا تبين ان قول من قال اذا اشترك
القولان في حكم واحد شرعي كان القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع
ليس على اطلاقه بل مقيد بما اذا ظهر اشتراك القولين في حكم واحد شرعي
ولا يكون ثمة افتراق او يكون وكان مما حكم به الشرع اولم يحكم به ولكن كان
القول الثالث بشمول العدم فليتأمل واما الثاني فالقولان اى اختلافهما
انما يتصور بثلاثة اوجه الاول ان يكون احدهما قائلا بالوجود في الكل والاخر
بالعدم في الكل كفسخ النكاح بعيوب الزوج الستة الجنون والجذام والبرص
والبهق والجب والعنة واما الخصاء فعند مالك وعيوب الزوجة السبعة
الجنون والجذام والبرص والبهق والقرن والرتق والعجز كذا نقل عنه عند
الشافعي وعدم الفسخ عندنا وتفريق القاضي في الجب والعنة ليس بالفسخ
الذى يتوجه اليه الاثبات عند الشافعي والنفي عندنا لان التفريق بهما طلاق
باين عندنا لا فسخ خلافا للشافعي فلا اشكال فالفسخ بالبعض دون البعض
فالثالث لم يقل به احد ويعبر عن هذا بعدم القائل بالفصل كذا في التوضيح
وكثلث الكل للام عند البعض في الزوج مع الابوين والزوجة معهما اى في
المسئلتين وثلث الباقي بعد فرض احد الزوجين في المسئلتين عند البعض
وهو معنى عدمه فيهما فالقول بثلث الكل في احديهما وثلث الباقي في
الاخرى ثالث لم يقل به احد الثاني ان يكون احدهما قائلا بالوجود في
البعض مع العدم في البعض والاخر قائلا بالعكس كقول ابى حنيفة بالانتقاض
بالخروج من غير السبيلين لا بمس المرأة وقول الشافعي بالانتقاض باللمس
دون الخروج فشمول الوجود او شمول العدم ثالث لم يقل به احد الثالث
ان يكون احدهما قائلا بالوجود في البعض مع العدم في بعض اخر قائلا
بالوجود فيهما كمسئلة الصلوة في الكعبة نفلا وفرضا فعند الشافعي الاول
جايز دون الثاني وعندنا كلاهما جايزان فعدم جوازهما او جواز الثاني
دون الاول ثالث لم يقل به احد هذا تقرير الكلام في هذا المقام قوله والبعض
اراد به الامدي صاحب الاحكام قوله ان استلزم رفع قول مجمع عليه
اى رفع ما اتفق عليه القولان فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع والا
فلا اذ ليس فيه خرق الاجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه وان

خالفه

نعم حكم يتعلق باكثر من محل واحد منه

والاجماع المركب اعم مما يسمى عدم القائل بالفصل لانه يشمل ما اذا كان احدهما قائلا بالوجود في احدى [illegible] فقط والاخر بالوجود فيهما او بالعدم فيهما كما في [illegible] وقيل الاجماع المركب هو الاتفاق [illegible] الاختلاف في العلة فكانه [illegible] من [illegible] القولين من وجه [illegible] فسخ النكاح بالعيوب [illegible] التفصيل منه

خالفه من وجه قوله اما لان الواجب ابعد الاجلين واما لانه اى الواجب
وضع الحمل فهذا يسمى اجماعا مركبا فما به الاشتراك وهو عدم الاكتفاء بالاشهر
مجمع عليه وفي الجد مع الاخوة اتفاق الفريقين واقع على عدم حرمان الجد فخرمانه
منتف اجماعا قوله لا لمخالفة ما اتفقوا عليه ولو كان مثل هذا مردودا يلزم
ان يكون كل مجتهد وافق صحابيا او مجتهدا في مسئلة موافقا اياه في جميع المسائل
وهذا باطل اجماعا فان عند ابن مسعود الحامل متوفا عنها زوجها عدتها
بوضع الحمل فابو حنيفة وافقه في ذلك ولم يوافقه في ان المحروم يحجب حجب
النقصان عنده ولم يقل احد بان المجموع المركب من كون عدتها بوضع الحمل
مع انتفاء الحجب منتف اجماعا اما عند ابن مسعود فلثبوت الثاني واما
عند غيره فلانتفاء الاول ومثل هذا كثير فان المجتهدين وافقوا بعض الصحابة
في مسئلة مع انهم خالفوا ذلك البعض في مسئلة اخرى قوله لان المانعين
يعني مطلقا سواء رفع متفقا عليه اولا قال المحقق المانعون مطلقا قالوا
اولا اتفق الاولون على عدم التفصيل في العيوب ومسئلتي الام والمحدث
للقول الثالث يفصل فقد خالف الاجماع فلا يجوز يعني احداث القول
الثالث ممن بعدهم يرفع المجمع عليه مطلقا فلا يجوز اما فيما سلمتم فظاهر
واما فيما لم تسلموه فلان الاولين اجمعوا على عدم التفصيل والقول
بالتفصيل يرفعه لكن لم يحتاجوا فيما يرفع متفقا عليه الى الدليل لظهوره
وكونه مسلما عند الخصم فاقتصروا على الدليل فيما لا يرفع متفقا عليه
كذا قال العلامة التفتازاني في حاشية شرح المختصر فتأمل قوله فاجيب
بان عدم القول بالتفصيل حاصله ان الامة اتفاقهم على ذلك لان عدم
القول بالتفصيل او الثالث ليس قولا بعدم التفصيل او الثالث وانما
يمتنع القول بما قالوا بنفيه لا بما لم يقولوا بثبوته ولو امتنع لامتنع القول
في كل واقعة تتجدد اذ لم يكن فيها قول لمن سبق قوله وفيها تخطئة كل
الامة اى في تخطئة كل فريق تخطئة كل الامة لان الفريقين كل الامة
والادلة السمعية تنفيها قوله فاجيب حاصله ان المنفي تخطئة كل الامة فيما
اتفقوا عليه لانه المفهوم عرفا من الاجماع واما فيما لم يتفقوا عليه فلا لان
الادلة لم تقم على ذلك ورد بان عدم الفصل متفق عليه فلا يكون الجواب

اشارة الى رده بما ذكره المص في التقرير فانه زاد ما لا حاجة اليه منه

بان خطئ كل بعض في مسئلة غيرها خطاء فيه الاخر منه

اى ما يؤدى اليه الاجتهاد فيجوز الاخذ به

دافعًا قوله والمجوزين اى القائلين بالجواز مطلقًا تمسكوا اولًا بان اختلافهم
دليل على ان المسئلة اجتهادية فيسوغ فيها العمل بما يؤدى اليه الاجتهاد و
القول الثالث كذلك فكيف يجعل اجماعهم على قولين مانعًا من الاجتهاد
فاجيب بانّ ما قلنا فيه بالمنع هو ما اتفقوا على امر يرفعه القول الثالث و ذلك
لم يختلفوا فيه فلا تكون اجتهادية ولو سلم فهو دليل على جواز اجتهاد ما لم
يتقرر اجماع مانع عنه كما لو اختلفوا اى اهل العصر الاول على قولين فانّ
المسئلة اجتهادية ثم اذا اجمعوا اى اهل ذلك العصر على قول ثالث لم تبق
اجتهادية هذا تقرير الجواب على ما ذكره المحقق وغيره وقد يقرر على عكس
ما ذكرنا كما فى الفصول واليه مال المص ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا
الخيرات وتمسكوا ثانيا بانه لو لم يكن جائزًا لنكر لانّ عادة السلف ليست ترك
السكوت على الباطل ولو انكر لنقل لتوفر الدواعى على نقله الا يرى انّ الصحابة
رضى الله عنهم اختلفوا فى مسئلة زوج او زوجة وابوين فقال ابن عباس رضى
الله عنهما للام ثلث الجميع فى الصورتين وقال الباقون ثلث الباقى بعد فرض
احد الزوجين وقد احدث التابعون قولًا ثالثا فقال ابن سيرين انّ للام ثلث
الكل مع زوج وثلث ما يبقى مع الزوجة وهذا معنى قوله دون زوجة ولم ينكر
تابعى اخر ولم ينكر احد والا لنقل عادة فاجيب بانه ليس بحجة اذ هو تمسك
بالاجماع السكوتى بل بانه كمسئلة العيوب فى انه لا يرفع مشتركًا متفقًا
عليه فلهذا جاز وقد يجاب بانه يجوز ان يكون احداث القول الثالث قبل
استقرار الصحابة على القولين او بعده لكن المخالفة انما وقعت وقت
اتفاقهم على القولين فلم يلزم مخالفة الاجماع فلم ينكر ولو سلم فلا نسلم
توفر الدواعى بحيث يلزم النقل البتة قوله فاذا كان المفهوم من تلك الادلة
الاطلاق فالتفصيل الذى اختاره بعض المتأخرين وهو ان القول الثالث
ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه منع والا فلا كلام غير مفيد لانه لا خفاء
فى انّ القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه كان مردودًا و
الخصم يسلم هذا المعنى لكن يدعى ان القول الثالث مستلزم لابطال
ما اجمعوا عليه فى جميع الصور فالشان فى تعيين صورة يلزم فيها بطلان
الاجماع عن صورة لا يلزم ذلك على انّ التمسك بالاجماع المركب وبعدم

القائل

القائل بالفصل مشهور فى المناظرات وابطاله على الوجه الذى اختاره
ذلك البعض ليس بصواب كذا قال صاحب التنقيح وقال فى التلويح
ذكر الامدى فى الاحكام انّ المختار فى هذه المسئلة انما هو التفصيل
وهو انّ القول الثالث ان كان يرفع ما اتفق عليه القولان فهو ممتنع
لما فيه من مخالفة الاجماع والا فلا اذ ليس فيه خرق الاجماع حيث وافق
كل واحد من القولين من وجه وان خالفه من وجه فان قيل كل من القولين
غير قائل بالتفصيل فهو قول لم يقل به قائل فيكون باطلًا قلنا عدم القول
به لا يوجب بطلان القول به والا لما جاز الحكم فى واقعة متجددة لم يسبق
فيها قول لاحد فان قيل قد اتفق القولان على نفى التفصيل فالقول بالتفصيل
خرق الاجماع قلنا لم فانّ عدم القول بالتفصيل اعم من القول بعدم
التفصيل والاعم لا يستلزم الاخص نعم لو صرح القولان بنفى التفصيل
لا جاز القول به فان قيل ففى التفصيل تخطئة كل من الفريقين فى بعض
ما ذهب اليه وهى تخطئة للامة فيمتنع قلنا الممتنع تخطئة الامة فيما اتفقوا
عليه لا تخطئة كل بعض فيما لا اتفاق عليه فعلم انّ عدم القول بالفصل و
ان اشتهر فى المناظرات لكنه ليس مما وقع الاتفاق على قبوله وانما يقبل
حيث يصلح الزامًا للخصم بان يلزمه من التفصيل بطلان مذهبه ثم
التفصيل الذى اختاره بعض صاحب الاحكام ومن تبعه اصل كلى يفيد
معرفة احكام الجزئيات اذ لا يخفى على الناظر المتأمل ان القول الثالث
هل يشتمل على دفع ما اتفق عليه القولان السابقان اولا وليس على الاصولى
التعرض لتفاصيل الجزئيات وما ادعاه الخصم من انّ القول الثالث مستلزم
لبطلان الاجماع غير معتد به لانه ادعاء باطل اذ لا نم ثبوت احد الشمولين
بالاجماع فى مسئلة الزوج او الزوجة مع الابوين كيف وقد يصدق انه لا شئ
من الشمولين بمجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض وكذا فى العيوب ليس
شمول الوجود ولا شمول العدم بمجمع عليه وكذا فى البواقى مثلا لا اجماع
على وجوب غسل المخرج لمخالفة ابى حنيفة ولا على وجوب غسل اعضاء
الوضوء لمخالفة الشافعى واذا صدق انه لا شئ ولا واحد من الطهارتين
مما يجب اجماعًا فكيف يصدق انّ احدهما واجبة اجماعًا غاية ما فى الامر انه

وكنت مغلطة بحسب التعبير عن الامرين بمفهوم يشتملها على سبيل البدل
ويكون تعلق الحكم به في كل من القولين باعتبار فرد اخر وظاهر انه لا يلزم منه
الاجماع على الحكم في شئ من الافراد بخلاف مسئلة العدة والجد مع الاخوة
لاتفاق الفريقين على عدم جواز الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع وعلى عدم جواز
حرمان الجد واما مسئلة علة الربوا فلا يخفى ان القول الثالث ان كان قولاً
بعدم اعتبار الجنس في العلية كان مخالفاً للاجماع والا فلا اذ لم يقع اتفاق
الاقوال الثلاثة الا على اعتبار الجنس في العلية هذا كلامه فليتأمل في هذا
المقام فانه من معارك الافهام قوله والصواب ما قيل قال صاحب التنقيح
الحق انه ان كان الغرض الزام الخصم يكون مقبولاً في هذا الغرض وان لم يكن
الغرض الزام الخصم بل اظهار ما هو الحق فلا بد من ضابط وهو ان القولين
ان كانا مشتركين في امر هو في الحقيقة واحد وهو من الاحكام الشرعية
فح يكون القول الثالث مستلزماً لابطال الاجماع والا فلا هذا يعني ان لم يكونا
مشتركين في ذلك بان لا يكون المشترك فيه واحداً بالحقيقة او كان واحداً
لكن لا يكون حكماً شرعياً فح لا يكون القول الثالث مستلزماً لابطال الاجماع
وتحقيق الكلام ان المختلف فيه بين القولين ان كان حكماً متعلقاً بمحل
واحد فالقولان قد يظهر اشتراكهما في حكم واحد حقيقي شرعي فيبطل
الثالث كما في كل واحدة من مسئلة العدة ومسئلة الجد مع الاخوة
فان القولين في الاولى يشتركان في ان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع
غير جائز شرعاً فالقول بجوازه مبطل للاجماع وفي الثانية في ان حرمان
الجد غير جائز شرعاً فالقول بجوازه مبطل له ايضاً وقد يظهر عدم
اشتراكهما في ذلك فلا يبطل الثالث كما في مسئلة الربوا فان القولين
فيها لا يشتركان في امر واحد هو حكم شرعي ولو جعل مفهوم احد الامرين
او احد الامور امراً واحداً فذلك ليس بواحد حقيقي بل هو واحد اعتباري
ولو كان امراً واحداً فليس بحكم شرعي وقد يكون القولان بحيث لا يظهر
اشتراكهما في حكم واحد شرعي لكن يمكن ان يخرج منهما شيئان احدهما
اشتراك في حكم شرعي والاخر افتراق بين الامرين فهذا الافتراق ان كان
مما حكم الشرع كما في مسئلة ذات الزوجين فالقول الثالث باطل مطلقا

ازاله التنبيه على منشاء الغلط فان ما ذكره مغالطة من قبيل اشتباه العارض بالمعروض فان الحكم [illegible] الامرين اللذين احدهما غسل المخرج والاخر غسل الاعضاء [illegible] على البدل وهو احدى الطهارتين [illegible] تعلق الحكم بمجموع [illegible] في كل من القولين [illegible] حنيفة [illegible] الوجوب على قول ابي حنيفة باعتبار غسل الاعضاء وعلى قول الشافعي باعتبار غسل المخرج منه

وهي ان المراة اذا اخبرت بان زوجها الغائب مات فتزوجت فولدت [illegible] الزوج الاول [illegible] نسب الولد من الزوج الاول [illegible] الشافعي من الاخير فثبوت النسب من كليهما او عدم الثبوت من احدهما متفق اجماعا ففي هذه الصورة الافتراق حكم شرعي منه

لانه

لانه مبطل للاجماع لان القولين يشتركان في كل واحد من الحكمين الشرعيين
احدهما ثبوت نسب الولد من احدهما والاخر ان الثبوت من احدهما ينافي
الثبوت من الاخر فالقول الثالث سواء كان قولاً بشمول الوجود او بشمول
العدم يكون باطلاً لابطاله الاجماع وان لم يكن الافتراق مما حكم به الشرع كما
في مسئلة الخارج من غير السبيلين حيث اتفق القولان على وجوب التطهير
اعني الوضوء او غسل المخرج وعلى الافتراق اعني كون الواجب احدهما
فقط لكن لم يحكم الشرع بان وجوب احدهما ينافي وجوب الاخر فالقول
الثالث ان كان قولاً بشمول العدم كان باطلاً لابطاله الاجماع السابق
وان كان قولاً بشمول الوجود لم يكن باطلاً لعدم ابطاله الاجماع قوله وحكم
انه من حيث هو هو يفيد اليقين قال فخر الاسلام حكم في الاصل ان يثبت
المراد به حكماً شرعياً على سبيل اليقين يعني الحكم الاصلي في الاجماع ثبوت
ما اجمع عليه على سبيل اليقين وما لم يكن كذلك فلعارض كما في الاجماع
السكوتي كما في الكتاب والسنة فان الاصل فيهما ان يثبت المراد قطعاً وما لا
يثبت فلعارض كما في الاية المأولة وخبر الواحد وقيد بقوله حكماً شرعياً
اشارة الى ان محل الاجماع الامور الدينية سواء كان من الفروع كوجوب
الصلوة والزكوة واحكام الدماء او من الامور العقلية كرؤية الباري
تعالى لا في جهة ونفي الشريك وغفران المذنبين واما الاجماع في الامور
الدنيوية كتجهيز الجيوش وتدبير الحروب والعمارة والزراعة وغيرها
هل يكون حجة اختلفوا فيه فقال بعضهم يكون حجة فيها حتى لو اتفق
اهل عصر على شئ من هذه الامور لا يجوز المخالفة بعده لان النصوص
الدالة على عصمة الامة من الخطاء ووجوب اتباعهم فيما اجمعوا لم يفصل
بين اتفاقهم على امر ديني او دنيوي وقال بعضهم لا يكون حجة لان الاجماع
لا يكون اعلى حالاً من قول الرسول عليه السلام وقد ثبت انه حجة
في احكام الشرع دون مصالح الدنيا فكذلك الاجماع وذكر في الميزان
ان على قول من جعل الاجماع حجة فيه هل يجب العمل به في العصر الثاني
كما في الاجماع في امور الدين فانه لم يتغير الحال يجب وان تغير لا يجب ويجوز
المخالفة لان امور الدنيا مبنية على المصالح العاجلة وذلك يحتمل الزوال

ساعة ضاعة قوله فيكفر جاحده اى يحكم بكفر من انكر اصل الاجماع بان
قال ليس الاجماع بحجة امامن انكر تحقق الاجماع بان قال لم يثبت فيه اجماع
او انكر الاجماع الذى اختلف فيه فلا كذا فى الكشف قوله مطلقا يعنى سواء
علم كونه من الدين ضرورة اولا بقرينة قوله وقيل يكفر فيما علم كونه
من الدين ضرورة كالعبادات الخمس وفى غيره خلاف قال المحقق فى
شرح المختصر انكار حكم الاجماع الظنى ليس بكفر اجماعا واما القطعى
ففيه مذاهب احدها كفر ثانيها ليس بكفر ثالثها ان نحو العبادات الخمس
مما علم بالضرورة من الدين يوجب الكفر اتفاقا وانما الخلاف فى غيره
والحق انه لا يكفر اى انكار حكم الاجماع القطعى الذى ليس نحو العبادات
الخمس ليس بكفر والمراد بالاجماع الظنى ماكان سكوتيا اوكان صريحا لكن
كان منقولا بالاحاد وبالقطعى ماكان صريحا ومنقولا بالتواتر وكان
مبنى الخلاف ان الدليل الدال على حجية الاجماع هل هو قطعى ام لا كذا
قال الفاضل الابهرى وقد يقال الاجماع الظنى ايضا انكار حكمه فى مثل
ذلك يكون كفرا فلم يكن ذلك من جهة الاجماع بل من جهة مادل قطعا
على كونه من امور الدين وعلى هذا كان القطعى والظنى سواء فتخصيصه
بالقطعى هذر قوله ولا بد له من سند قال المحققون لا يجوز الاجماع الا
عن مستند من دليل وامارة لان عدم المستند يستلزم الخطاء فلو اجمع
لا عن مستند اجتمع الامة على الخطاء ولان اتفاق الكل لا لداع يستحيل
عادة كالاجتماع على اكل طعام واحد وقال قوم يجوز ان يكون لا عن
مستند وتمسكوا بانه لو كان عن سند لاستغنى به عن الاجماع فلم يكن

قال فى التلويح ان الاجماع السكوتى لا يكفر جاحده وان كان من الادلة القطعية بمنزلة العام المخصوص من النصوص

السبب الداعى الى الاجماع يصلح ان يكون من اخبار الاحاد والقياس وقال
ابن جرير والقاشانى من المعتزلة لابد للاجماع من جامع اخص مما لا يحتمل الغلط
لان خبر الواحد والقياس لا يفيدان العلم فما يصدر عنهما كيف يفيد العلم
وقال اصحاب الظواهر ينعقد عن خبر الواحد ولا ينعقد عن القياس لاختلاف
الناس فى القياس انه حجة ام لا فكيف يصدر الاجماع عن نفس الخلاف وقال
بعض مشايخنا لا ينعقد الا عن خبر الواحد والقياس اذ عند وجود الكتاب
والمتواتر لا يحتاج الى الاجماع لثبوت الحكم بهما وقال بعضهم ينعقد عن الهام
وتوفيق بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب
كذا فى الكشف وقال فى جامع الاسرار السبب الذى يدعوهم الى الاجماع قد
يكون من اخبار الاحاد والقياس وقد يكون من الكتاب الا يرى انا اجمعنا
على حرمة الامهات والبنات بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الاية وعلى عدم
جواز بيع الطعام قبل القبض وسببه السنة المروية فى الباب وعلى جريان
الربوا فى الارز وسببه القياس وعلى امامة ابى بكر وسببه الاجتهاد وهو
الاعتبار بالامامة فى الصلوة قوله وقيل يجب ان يكون قطعيا وفيه نظر
لانه لو اشترط كون السند قطعيا لوقع الاجماع لغوا ضرورة ثبوت الحكم
قطعا بالدليل القطعى لا يقال هذا يقتضى ان لا يجوز عن قطعى اصلا
لوقوعه لغوا لانا نقول المراد انه لو اشترط كون السند قطعيا لكان
الاجماع الذى هو احد الادلة لغوا بمعنى انه لا يثبت حكما ولا يوجب
امرا مقصودا فى شىء من الصور اذ التأكيد ليس بمقصود اصلى بخلاف
ما اذا لم يشترط فان السند اذا كان ظنيا فهو يفيد اثبات الحكم بطريق

كبيع التعاطى وقع عن دليل واحد وهو قياس فالكلام فانه وقع الاجماع واقع عنه دليل بل استغنى بالاجماع عنه منه

وقوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام قبل القبض منه

شبهة فى الناقل والاظهر فى الاصل قطعى كالاجماع بل اولى اذ لا شبهة لاحد فى ان الخبر المسموع من النبى عليه السلام حجة قطعًا الثانى انه عليه السلام قال نحن نحكم بالظاهر ويدخل فيه الاجماع المنقول بطريق الاحاد لظهوره وافادته الظن ورد بمنع عموم الظاهر وبانه لا دلالة على وجوب العمل و بمنع كون الاجماع المنقول بخبر الاحاد يفيد الظن اذ يبعد اطلاع الناقل الواحد على اجماعهم من غير ان يطلع عليه غيره فانه امر مشهود متعلق بجمع كثير ليس كالاخبار وربما يعترض على هذين الدليلين بانهما من قبيل الظواهر اما الاول فلانه قياس على خبر الواحد والقياس ظاهر ظنى واما الثانى اعنى قوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر فلانه خبر واحد بصيغة العموم وكونه من قبيل الظواهر ظاهر وقد اردتم اثبات اصل كلى به وهو العمل بالاجماع المظنون بثبوته والاصول لا تثبت بالظواهر لوجوب القطع فى العلميات اجيب بانا ان تمسكنا بالمسلك الاول فهو قاطع لانه اثبات بالطريق الاولى وانه قطعى وفيه نظر لان الاولوية باطلة بما تقدم وان تمسكنا بالثانى فلا شك انه ظاهر فيبتنى صحته على انه هل يشترط القطع فيما ثبت به اصل كلى ام لا يشترط وعليه دلائل واعتراضات مشكلة من الجانبين وسواء استدل المستدل على عدم اشتراطه او على اشتراطه فالقوة للمعترض لضعف الادلة كذا قال المحقق فى شرح المختصر وحاصله ان اشتراط القطع فى الاصول ولا اشتراطه فى محل التوقف لان ادلة الاثبات والنفى ضعيفة ووجوه المنع والدفع قوية هذا قاله الامدى وبالجملة المسئلة دائرة على اشتراط قطعية دليل الاصل وعدمه فمن اشترط منع كون خبر الواحد مفيدًا فى نقل الاجماع ومن لم يشترط لم يمنع والظهور فى هذه المسئلة للمعترض من الجانبين دون المستدل **قوله** واقوى المتواتر اجماع الصحابة واعلم ان الاجماع على مراتب متفاوتة كالنصوص من الكتاب والسنة مثل الظاهر والنص والمفسر والمحكم والمتواتر والمشهور وخبر الواحد فالاقوى اجماع الصحابة نصًّا كاجماعهم على خلافة ابى بكر رضى الله عنه لانه اجماع لا خلاف لاحد فى صحته لوجود عترة الرسول عليه السلام واهل المدينة فيهم و لوجود النص عن الكل فكان مثل المحكم من النصوص والمتواتر من الاخبار

ولا خلاف بين من يعتد بقولهم ان هذا الاجماع حجة موجبة للعلم قطعًا فيكفر جاحده كما يكفر جاحد ما ثبت بالكتاب او بالخبر المتواتر ثم الاجماع الذى ثبت بنص بعض الصحابة وسكوت الباقين منهم فانه وان كان اجماعًا عند الجمهور لكنه ثبت بالسكوت عن الرد وهو فى الدلالة على تقرير الحكم دون التنصيص عليه ويسمى هذا اجماعًا سكوتيًا ونقل عن الشافعى انه ليس باجماع ولا حجة وهو مذهب عيسى بن ابان من اصحابنا وابى بكر الباقلانى من الاشعرية وداود الظاهرى وبعض المعتزلة وذكر صدر الاسلام ان هذا الاجماع لا يخلو عن نوع شبهة ويكون اجماعًا مستدلًا عليه ويكون دون القواطع من وجوه الاجماع لكنه مع هذا مقدم على القياس ومثل هذا الاجماع لا يكفر جاحده وان كان هو من الادلة القطعية بمنزلة العام المخصوص من النصوص كذا فى التلويح ثم اجماع من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه قول الصحابة اصلًا كاجماعهم على صحة الاستصناع لان هذا ليس باجماع عند من قال لا اجماع الا للصحابة فلما وقع فى معرض الاختلاف انحطت درجته عما هو متفق عليه فصار كالمشهور من الخبر يضلل جاحده ولا يكفر اجماعًا ثم الاجماع المختلف فيه وهو الاجماع فيما روى فيه خلاف سابق والاجماع الذى ثبت ثم رجع بعض منهم فهو كالصحيح من اخبار الاحاد لا يضلل جاحده ايضًا لما فيه من الاختلاف وقد بيناه فيما سبق **قوله** الركن الرابع فى القياس هو مصدر قاس وقايس يقال قاس يقيس قياسًا وقايس يقايس مقايسة وقياسًا كذا فى التحقيق قيل بحث القياس احسن مباحث اصول الفقه لاشتماله على المباحث العقلية والنكات النقلية والمتشعبات منهما ولذا قيل انه ميزان العقول وميدان الفحول وانه مناط الاجتهاد ومنبع الاراء وهو لغة التقدير وهو يستدعى امرين يضاف احدهما الى الاخر بالمساواة فهو نسبة واضافة بين شيئين يقال فلان لا يقاس بفلان اى لا يساويه كذا قال الامدى وفيه اشعار بان المساواة ليس معناه الحقيقى بل معناه الحقيقى هو التقدير ولذا قال الفاضل الابهرى انه من اطلاق السبب على المسبب لان التقدير قد يكون سببًا للتسوية وتحقق المساواة كما اذا قيس احد النعلين بالاخر فسوى وقال المحقق فى شرح المختصر القياس التقدير والمساواة يقال

بحث القياس

قست النعل بالنعل اى قدرته به فساواه وقست الثوب بالذراع اى قدرته
به وفلان لا يقاس بفلان اى لا يساوى به هذا قال العلامة التفتازانى
فى حواشيه تمثيله بالامثلة مشعر بان المراد انه قد يكون لهما جميعا وقد يكون
للتقدير فقط او للمساواة فقط وفيه اشارة الى ان القياس مشترك بين
المعنيين وقد اختاره فى التلويح حيث قال هو فى اللغة التقدير والمساواة
ولما لم يتفطن المص بهذه الدقيقة قال فى حواشيه المتبادر من ظاهر
العبارة ان يكون المساواة ايضا معنى لغويا للقياس وليس كذلك لانه
متعد والمساواة لازم بل هو من توابع التقدير فجعلها معنى القياس بذلك
الاعتبار مع ان قوله والمساواة لازم غير صحيح بظاهره اذ المساواة ايضا
متعد يقال ساواه قوله وصلة القياس يعنى فى اللغة الباء وفى مختار
الصحاح قاس الشئ بغيره وعلى غيره فانقاس قدره على مثله وقال صاحب
الاساس قاس له وعليه واليه ويتعدى اصطلاحا بعلى لتضمين معنى
الابتناء وفى التحقيق ان كلمة على جعلت صلته فى الشرع وقيل قاس عليه
بتضمين معنى البناء ليدل على ان القياس الشرعى للبناء لا للاثبات ابتداء
قوله وشرعا اختلف الاصوليون فى تحديده والمعول عليه ما نقل عن
الشيخ ابى منصور انه ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته فى الاخر
واختار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس مظهر للحكم وليس بمثبت
بل المثبت هو الله وذكر مثل الحكم ومثل العلة لان ابانة عينهما فيه محال
لان المعنى الشخصى لا يقوم بعينه بمحلين ولئلا يلزم القول بانتقال
الاوصاف فانه لو لم يذكر لفظ المثل يلزم ذلك وذكر لفظ المذكورين
ليشمل القياس بين المعدومين قوله فاعتبروا يا اولى الابصار وجه التمسك
ان الله تعالى امر بالاعتبار وهو رد الشئ الى نظيره كذا حكى عن ثعلب
وذلك بان يحكم عليه بحكمه ومنه سمى الاصل الذى يرد اليه النظاير
عبرة اى ردوا الشئ الى نظيره وهو يشمل الاتعاظ والقياس العقلى
والشرعى ولا شك ان سوق الاية للاتعاظ وتدل عليه عبارة وعلى
القياس اشارة كذا فى التلويح وذكر فى جامع الاسرار انه ان اريد به
الاعتبار عاما فى المثلات فحسب فهو ايضا دليل على ان القياس حجة

بين الموجودين و صح

بدلالته

بدلالته وذلك ان التامل فيما اصاب من قبلنا من المثلات باسباب نقلت
عنهم لنكف عنها احترازا عن مثله من الجزاء واجب والقياس نظيره بعينه اذ
الاشتراك فى العلة يوجب الاشتراك فى المعلول هذا وقيل الاعتبار التبيين
قال الله تعالى ان كنتم للرؤيا تعبرون اى تبينون والتبيين المضاف الينا هو
اعمال الراى فى المعانى المنصوصة ليتبين بها الحكم فى نظيرها كذا ذكره شمس
الائمة وقيل الاعتبار هو الانتقال والمجاوزة مشتق من العبور يقال عبرت النهر
اى جاوزته وذلك يتحقق فى القياس فانه عبور من حكم الاصل الى حكم الفرع
فكان داخلا تحت الامر قوله واعترض عليه اولا تقريره انا لا نسلم ان الاعتبار
هو الانتقال والمجاوزة لانه ظاهر فى الاتعاظ لتبادر الفهم اليه ولصحة
نفيه عن القياس الذى لا يتعظ ولترتبه فى هذا النص على قوله يخربون
بيوتهم الاية وانما يحسن ذلك ان لو كان المراد الاتعاظ دون القياس لركاكة
قول القائل يخربون بيوتهم فقيسوا الذرة على البر ولئن سلمنا دلالته على
القياس فنحمله على القياس فى الامور العقلية الشرعية او على ما كانت منصوصة
وتقرير الجواب ان حقيقة الاعتبار الانتقال والمجاوزة لا الاتعاظ يقال
اعتبر فلان فاتعظ فجعل الاتعاظ معلول الاعتبار والشئ لا يكون معلول
نفسه واما تبادر الفهم الى الاتعاظ دون غيره فمم واما الصحة نفيه عن القايس
الذى لم يتعظ فبالنظر الى اخلاله باعظم المقاصد اذ المقصود الاصلى
من الاعتبار الاتعاظ فاذا اخل به قيل هو غير معتبر واما الركاكة فمسلمة
اذا كان المامور به قياس الذرة على البر وليس كذلك لان المامور به مطلق
الاعتبار الذى يكون القياس الشرعى احد جهاته وذلك ليس بركيك
فانه اذا سئل عن مسئلة فاجاب بما تناولها وغيرها كان حسنا واما
قوله فنحمله على كذا قلنا الاصل فى الكلام اجراؤه على العموم ما لم يدل دليل
الخصوص ولا دليل للتخصيص هنا هذا تقرير الكلام فى هذا المقام
على ما ذكره بعض الاقوام وفيه ما لا يخفى على ذوى الافهام قوله وثانيا ان
الامر تقريره انه لا عموم فى الاية ولو سلم فقد خص منه ما ينتفى فيه شرط
القياس وما تعارضت فيه الاقيسة وصيغة الامر تحتمل الوجوب وغيره و
المرة والتكرار والخطاب مع الحاضرين فقط والتقييد ببعض الاحوال

قال القاآنى جعله اى الاعتبار حقيقة فى المجاوزة
اولى بوجهين احدهما انه يقال اعتبر فاتعظ
تعليل الشئ بنفسه لا يجوز وثانيهما ان المجاوزة
حاصلة فى الاتعاظ وغيره فجعله حقيقة فيه
ليستلزم [illegible] يدفعها منه

والازمنة فكيف يثبت بذلك وجوب العمل لكل مجتهد بكل قياس صحيح في كل
زمان وتقرير الجواب ان اعتبروا في معنى افعلوا الاعتبار وهو عام وتخصيص
البعض بالعقل لا يقدح في كونه قطعيًا وعلى تقدير عدم العموم فالاطلاق
كاف ولفظ اولي الابصار يعم المجتهدين بلا نزاع ولا عبرة بباقي الاحتمالات
والا لامتنع التمسك بشيء من النصوص كذا في التلويح ورد عليه بالمنع اذ لو كان
في معنى ذلك لاقتضى الامر التكرار بل معناه افعلوا اعتبارًا ولا عموم له وبالجملة
المصدر الذي في ضمن الفعل لا يعم اللهم الا ان يقال ذلك اذا تجرد عن القرينة
الجلية قوله ثم العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب واللفظ عام يشمل
الاتعاظ وكل ما هو رد الشيء الى نظيره فيدل على الاتعاظ عبارة وعلى القياس
اشارة لان الاتعاظ يكون ثابتًا بطريق المنطوق مع ان سياق الكلام له و
القياس يكون بطريق المنطوق من غير ان يكون سياق الكلام له ولو سلم انه
حقيقة في الاتعاظ فيكون معنى فاعتبروا اجتنبوا عن مثل هذا السبب
لانكم ان اتيتم بمثله يترتب على فعلكم مثل ذلك الجزاء فلما ادخل فاء التعليل
على قوله فاعتبروا جعل القضية المذكورة قبل الامر بالاتعاظ علة لوجوب — اي على تقدير ان يكون المراد بالاعتبار الاتعاظ
الاتعاظ وانما يكون علة لوجوب الاتعاظ باعتبار قضية كلية وهي ان كل
من علم بوجود السبب يجب الحكم عليه بوجود المسبب حتى لو لم يقدر هذه
القضية الكلية لا يصدق التعليل لان التعليل انما يكون صادقًا اذا كان الحكم
الكلي صادقًا فيكون نحو هذا الجزئي فاذا ثبت القضية الكلية ثبت وجوب القياس
في الاحكام الشرعية وهذا المعنى يفهم من لفظ الفاء وهي للتعليل فيكون
مفهومًا بطريق اللغة فيكون دلالة النص لا قياسًا فلا يلزم الدور وهو اثبات
القياس بالقياس ودلالة النص مقبولة اتفاقًا وانما الخلاف في القياس الذي
يعرف فيه العلة استنباطًا واجتهادًا كذا في التوضيح قوله قيل فيه نظر القائل
صاحب التلويح واجاب عنه المص في حواشيه بانه ان اراد بالعلة التامة
العلة الحقيقية التي لا يمكن تخلف المعلول عنها فعدم اقتضاء الفاء اياها
لا يضر بالمقصود وان ارادها العلة المقتضية للمعلول بحسب العرف والدلالة
الوضعية للفظ فلا نم عدم الاقتضاء الفاء اياها على ان السياق يدل
على ان ترتب الامر بالاتعاظ على ما قبله وان قطع النظر عن الفاء قوله

لحديث

لحديث معاذ وهو ما روي عن النبي عليه السلام حين بعث معاذًا الى اليمن قال
له بم تقضي قال بما في كتاب الله قال فان لم تجد في كتاب قال اقضي بما قضى به
رسول الله عليه السلام قال فان لم تجد فيما قضى به رسول الله عليه السلام
قال اجتهد برايي فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسول الله
وهذا نص صحيح كذا قال فخر الاسلام يعني انه ليس بمرسل ولا غريب تلقته
الامة بالقبول ولم يظهر احد فيه طعنًا وانكارًا وما كان كذلك لا يقدح
فيه كونه مرسلًا بل لا يجب البحث عن اسناده فيندفع ما قيل لا يصح التمسك
بخبر معاذ فانه مرسل فلا يكون حجة عند اصحاب الشافعي وخبر غريب فيما
يعم به البلوى فلا يكون حجة عند اصحاب ابي حنيفة فكان الاجماع منعقدًا
على سقوط الاحتجاج به عند الفريقين قوله ونفاه الظاهرية قال اصحاب
الظواهر من اهل الحديث والشيعة وبعض الخوارج وابرهيم النظام وجماعة
من معتزلة بغداد ان القياس ليس بحجة والعمل به باطل وهو قول داود الاصفهاني
واختلف هؤلاء فقال بعضهم لا دليل من قبل العقل اصلًا والقياس قسم
منه وهذا القول انكار للقياس العقلي وهو ما استعمل في اصول الديانات
اي من دليل العقل منه
والشرعي وهو القياس المستعمل في احكام الحوادث وقال بعضهم لا عمل للدليل
العقلي الا في الامور العقلية دون الشرعية وهذا القول اثبات للقياس
العقلي دون الشرعي وقال بعضهم هو دليل ضروري اي ليس بممتنع لكنه
انما يصار اليه عند الضرورة ولا ضرورة هنا لامكان العمل باستصحاب الحال
قوله ولهم في نفيه احتج من ابطل القياس بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب
فكقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانًا لكل شيء اي تبيانًا لكل شيء من امور
الشرع اذ ليس فيه بيان كل الاشياء وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب
مبين وقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء اي ما تركنا من شيء الا وقد بيناه لكم
مما بكم اليه حاجة ففي هذه الايات بيان ان الاحكام كلها في الكتاب في نصه
او اشارته او دلالته او اقتضائه فان لم يوجد في شيء منها فالابقاء على الاصل
الثابت من وجود او عدم قال الله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرمًا على
طاعم يطعمه الاية فامره بالاجماع بعد نزول التحريم في كتاب الله تعالى للبقاء
الاباحة الاصلية فيصير على هذا بيان كل الاحوال من رطب ويابس موجودًا

فى الكتاب واما السنة فكقوله عليه السلام لم يزل امر بنى اسرائيل مستقيماً حتى كثرت فيهم اولاد السبايا جمع سبية بمعنى مسبية يعنى انهم اتخذوا الجوارى سبيات فولدت لهم اولاداً غير نجباء فقاسوا مالم يكن يعنى فى التورية بما قد كان اى فيها فضلّوا واضلّوا جعل القياس سبباً للضلال والاضلال فكيف يصح الاحتجاج بما يفضى الى ذلك واما المعقول فلمعنى فى الدليل ولمعنى فى المدلول اما المعنى فى الدليل وهو القياس فهو انه يعنى الدليل طريق لا يؤمن فيه الخطاء يعنى ان القياس فى اصله شبهة لان الوصف الذى تعلق به الحكم غير منصوص وانما جعل علة بالرأى الذى يحتمل الغلط ولهذا اختلف الفقهاء فى علة نص واحد كما فى علة الربوا والحكم المطالب حق الله تعالى فلا يجوز اثبات حقه بما فيه شبهة مع كمال قدرة صاحب الحق بخلاف اخبار الاحاد فان الشبهة فى طريقها دون اصلها وبخلاف حقوق العباد فانها تثبت بدليل فى اصله شبهة لعجزهم عن اثباتها بدليل قطعى واما المعنى فى المدلول وهو ما يثبت به من الحكم الشرعى فهو ان المدلول طاعة الله تعالى لانه من احكام الدين وقبول الدين بجميع احكامه من باب الطاعة والانقياد للعبودية ولا يطاع الله تعالى بالعقول والاراء لانه لا يمكن اداء الطاعة الا بكمية وكيفية ولا مدخل للرأى فى كمية الطاعة وكيفيتها ولا وقوف للعقل على حسن المشروع وقبحه على وجه التفصيل وان كان يمكنه الوقوف على ذلك اجمالاً الا يرى ان من الشرايع ما لا يدرك بالعقول كالمقدارات ومنها ما يخالف المعقول مثل بقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسياً وبقاء الصلوة مع السلام فى القعدة ساهياً وبقاء الطهارة مع سلس البول واشباهها هذا تحقيق الكلام • فى هذا المقام على ما ذكر فخر الاسلام • وما ذكره المص فبمعزل عن المرام قوله قلنا يعنى فى الجواب عن تمسكهم بالكتاب انه بيان لكل شىء بظاهره ومعناه جلياً او خفياً فيتناول القياس كالدلالة لان ما ثبت بالقياس مضاف الى الكتاب وبهذا يجاب عن الايتين الاخريين اذ القياس فى الكتاب على ان المراد بالكتاب فى الاية الثانية والثالثة على ما ذكره عامة المفسرين هو اللوح المحفوظ وهو لوح من درة بيضاء طوله ما بين السماء والارض وعرضه ما بين المشرق والمغرب كذا نقل عن ابن عباس رضى الله عنهما فلا تمسك لهم بالاية الثانية والثالثة

وقيل المراد بالكتاب المبين علم الله تعالى وعلى هذا الاستدلال بالاية الثانية ولو كان المراد بالكتاب المبين هو القران فلا استدلال ايضاً على القراءة المشهورة لان قوله ولا حبة فى ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس مجرور معطوف على ورقة فى قوله تعالى وما يسقط من ورقة الا يعلمها اى ما يسقط من رطب ولا يابس نعم لو حمل قراءة الرفع على الابتداء دون العطف على محل من ورقة لكان فيه تمسك على ما ذكر فيحتاج الى الجواب بان كل شىء يكون فى كتاب الله تعالى بعضه لفظاً وبعضه معنى فالحكم فى المقيس عليه يكون موجوداً فى الكتاب لفظاً والحكم فى المقيس يكون موجوداً فيه معنى ففى العمل بالقياس تعظيم شان الكتاب والعمل به لفظاً ومعنى حيث اعتبر نظمه فى المقيس عليه ومعناه فى المقيس والعمل بالاستصحاب عمل بلا دليل لان وجود الشىء او عدمه فى زمان لا يدل على بقائه فان الممكنات توجد بعد العدم وتعدم بعد الوجود والنص لا يفيد العمل به اى بالاستصحاب يعنى قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرماً الاية ليس امراً بالعمل به بل هو امر بالعمل بقوله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعاً فكل ما لم يوجد حرمته فيما اوحى الى النبى عليه السلام يكون حلالاً بقوله تعالى خلق لكم ونحن نقول ايضاً بانه لا يجوز لنا ان نحرم شيئاً مما فى الارض بطريق القياس فانه قياس فى مقابلة النص كذا فى التوضيح وقلنا فى الجواب عن حديث اولاد السبايا المراد منه القياس المجهول فانهم كانوا يقيسون فى نصب الشرايع ما لم يكن فى التورية بما كان فيها او الذى يقصد به رد النصوص كقياس ابليس او لمجرد الصورة يعنى باعتبار الصورة دون المعنى كما يكون من اصحاب الطرد اليوم واما القياس الذى نحن بصدده فانه فى التحقيق اظهار ما كان ورد مشروع الى نظايره وقلنا فى الجواب عن المعنى فى الدليل ان الظن كاف للعمل وهو تصرف فى حقه تعالى باذنه وفرقهم بين حق الله تعالى وحق العبد ساقط لان جهة القبلة محض حق الله تعالى لانه لاداء ما هو حق الله تعالى والله تعالى موصوف بكمال القدرة ومع ذلك اطلق لنا العمل بالرأى فيه اما التحقيق معنى الابتلاء او لانه ليس فى وسعنا ما هو اقوى من ذلك وهذا المعنى بعينه موجود فى الاحكام وكذا فرقهم بين الخبر والعلة لا يقوى لان الوصف الذى هو علة

حيث تدل على ان الكتاب كاف فى جميع الاحكام

عندنا موجب للعلم كما ان الخبر اصله موجب للعلم وهذا لان الوصف كالخبر
والتعليل كالرواية وكما احتملت الرواية الغلط احتمل التعليل الغلط فلا فرق
بينهما واما ما ذكره المص فهو على ما ذكره وقلنا في الجواب عن المعنى في الدليل
ان طاعة الله تعالى لا تتوقف على علم اليقين ولا نعمل بالقياس فيما لا يدرك
بالعقل قوله منفردًا بحكمه اشارة الى ان الباء داخل على المقصور وهذا
كما يقال خص زيد بالذكر اذا ذكر هو دون غيره واما استعمال الباء في المقصور
عليه فقليل كذا في التلويح وقد يقال هذا الباء ليس صلة للاختصاص لان
الباء الذي هو صلة الاختصاص لا يدخل الا على المقصور عليه قوله كما
اختص خزيمة وذلك انه شهد للنبي عليه السلام او في الاعرابي ثمن ناقته او انه
بايع ناقته على اختلاف الروايتين وذلك التخصيص ثبت بطريق الكرامة
باعتبار انه فهم من بين الحاضرين جواز الشهادة للنبي عليه السلام بناء
على ان خبره بمنزلة المعاينة قوله وانما اشترط هذا يعني ان لا يكون الاصل
مختصًا بحكمه بالنص لانه متى ثبت الاختصاص بالنص صار التعليل مبطلًا له
لان التعليل لتعدية الحكم وذلك يبطل الاختصاص الثابت بالنص الاخر
فكان هذا تعليلًا في معارضة النص لدفع حكمه والتعليل في معارضة النص
مردود قوله بان لا يعقل اي لا يدرك العقل معناه وعلته وانما اشترط هذا
اعني ان لا يعدل به عن سنن القياس لان المقصد بالتعليل اثبات الحكم به
في الفرع واذا كان الحكم مخالفًا للقياس لم يصح اثباته به كالنص النافي لا يصلح
للاثبات قوله او يستثنى عن سننه كاكل الناسي فانه مستثنى عن سنن
القياس وهو تحقق الفطر من كل ما دخل في الجوف واذا كان مستثنى عن
سننه لا يصح القياس عليه فلا يصح قياس الاكل خطأ على الاكل ناسيًا واما
الوقاع ناسيًا فبدلالة النص لا بالقياس قوله تم صومك بكسر التاء وفتح
الميم المشددة على صيغة الامر قوله او شرع ابتداء ذكر الامدي في الاحكام
ان المعدول به عن سنن القياس ضربان احدهما ما لا يعقل معناه وهو
اما ان يكون مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة وحده او لا يكون
كذلك بل يكون مبتداء به كاعداد الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود
والكفارات وثانيهما ما شرع ابتداء ولا نظير له فلا يجري فيه القياس لعدم

النظير سواء عقل معناه كرخص السفر ولا كضرب الدية على العاقلة فعلى
هذا يكون الشرط الثاني مغنيًا عن الاول لكونه من اقسامه نعم لو شرط في
الاول النص الناطق بالاختصاص وعدمه في الثاني كما ذكر المحقق الفناري
في فصول البدايع لم يكن الثاني مغنيًا عن الاول الا انه لا حاجة الى ذلك الاشتراط
وتكثير الشروط قوله كرخص السفر اذ علته السفر وهو معنى مناسب
للرخصة لما فيه من المشقة لكن هذا الوصف لم يعتبر في غيره قوله وان يكون
المعدى حكمًا شرعيًا لانه الغرض منه كذا في البدايع وقيل لان الكلام في
القياس الشرعي والحكم الشرعي اذ لو كان حسيًا او لغويًا لم يجز وذكر المحقق
في شرح المختصر عقليًا بدل قوله لغويًا وذكر الامدي وغيره بدل قوله حسيًا
عقليًا لان المط اثبات حكم شرعي في الفرع فاذا لم يكن الحكم في الاصل شرعيًا
فالمتعدى الى الفرع لا يكون شرعيًا فلا يحصل المقصود من القياس الشرعي
وهذا مبني على ان القياس لا يجري في اللغة ولا في العقليات من الصفات كما
يقاس الغايب على الشاهد في كونه عالمًا بعلم هي صفة قائمة والافعال كما يقاس
الشاهد على الغايب في كون فعله باختياره وبعض ائمة اللغة يجوزونه في
العقليات وفائدته تظهر فيما اذا قاس النفي فاذا لم يكن المقتضي ثابتًا في
الاصل كان نفيًا اصليًا والنفي العادي وهو حكم شرعي ولا الاصلي لثبوته
بدون القياس بلا جامع ولذلك يقول المناظر لا بد من بيان المقتضي في
الاصل وما ذاك الا ليكون النفي حكمًا شرعيًا قوله اي الكتاب والسنة والاجماع
لا بالقياس لانه ان اتحدت العلة في القياسين فذكر الوسط اعني ما هو اصل
في قياس وفرع في قياس اخر ضايع لامكان طرحه من الوسط وقياس احد
الطرفين على الاخر وان لم يتحد بطل احدهما لابتنائه على غير العلة التي
عتبرها الشرع قوله لانه لو تغير يعني في الاصل لكان القياس مبطلا لحكم
الكلام انه ان غير حكم النص وان لم يغير حكم النص في الاصل بل يكون
المغير حكم الفرع فقط لما كان قياسًا بل يكون اثبات حكم اخر في الفرع
ابتداء قوله متعلق بمحذوف ولا يستقيم تعلقه بالمعدى المذكور اما لفظا
فللفصل بالاجنبي واما معنى فلانه لا يفيد اشتراط كون الفرع نظير الاصل
ولا اشتراط كون الاصل حكمًا موصوفًا بما ذكر لان معناه ح انه يشترط

كما يقال الله تعالى عالم فيكون حيًا قياسًا على الشاهد مهه

اي كون حكم الاصل شرعيًا مهه

في اللغات واكثر المتكلمين يجوزونه مه

الاصلي لا القياس عليه النفي مه

يكون القياس معارضًا للنص مه

ان يكون الحكم المعدى الى فرع هو نظيره حكما شرعيا ثابتا باحد الادلة الثلثة
وكانه يشير الى الرد على صاحب التنقيح حيث جعله متعلقا بالمعدى لكن يحتمل
ان يكون المراد التعلق بالمقدر لا المذكور فلا غبار فى كلامه وقيل يحتمل ان
يجعل خبرا بعد خبر للمعدى ح كان متعلقا بمحذوف وان صدق انه متعلق
بالمعدى لانه خبر بعد خبر له **قوله** لغا القياس لانه ح لم يبق له فائدة وان خالفه
بطل لان القياس لا يجوز ان يكون مبطلا لحكم النص واعلم ان اشتراط هذا
القيد انما هو عند المتاخرين من اصحابنا كالقاضى ابى زيد ومن تابعه وقال
الشافعى ان كان موجب القياس مخالفا للحكم الذى دل عليه النص فى الفرع
كان باطلا وان كان موافقا له سواء ثبت فيه زيادة لم يتعرض لها النص
اولم تثبت كان صحيحا لانه ان كان موافقا للنص كان مؤكدا لموجبه وان
كان مثبتا لزيادة سكت النص عنها يكون بيانا والكلام وان كان ظاهرا
فهو محتمل لزيادة البيان فيكون التعليل بيانا ولكنه لا يحتمل خلافه فلا يجوز
التعليل على خلافه وذهب بعض مشايخنا ان القياس على موافقة النص ان
لم يثبت زيادة فهو صحيح وان اثبت فلا اما الاول فلان تعاضد الادلة على
المدلول الواحد جائز عقلا وشرعا فقد ورد ايات كثيرة واحاديث متعددة
فى حكم واحد وقد امتلاء كتب السلف بقولهم هذا الحكم ثابت بالكتاب والسنة
والمعقول ولم ينقل عن احد فى ذلك نكير فكان ذلك اجماعا منهم على صحته
واما الثانى فلان فيه رفع الاطلاق وهو نسخ قال القاانى هو المختار وقال
القاانى هو المختار وقال قوام الدين هو الاشبه **قوله** فلا يثبت اللغة بالقياس
يعنى اذا وضع لفظ لمسمى مخصوص باعتبار معنى يوجد فى غيره لا يصح لنا
ان نطلق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة سواء كان الوضع لغويا او شرعيا
او عرفيا وذلك كاطلاق الخمر على غير العقار من المسكرات وعن ابن سريج
وجماعة من الشافعية انهم قالوا اثبات الاسامى بالقياس الشرعى ثم ترتيب
الاحكام عليها جائز متمسكين بان اسم الخمر مثلا دار مع الشدة المطربة
وجودا وعدما لان عصير العنب اذا حصلت فيه الشدة المطربة يسمى
خمرا وقبل حصولها وبعد زوالها لا يسمى خمرا ودوران الشئ مع الشئ و
جودا وعدما دليل علية المدار للداير فعلة التسمية خمرا هى الشدة المطربة

وهى

ای ما ذهب اليه بعض مشايخنا

صاحب جامع الاسرار

وهم مشايخ سمرقند منه

يوضحه ان الحديث الغريب يجب قبوله ان كان موافقا للكتاب لقوله عليه السلام فما وافق فاقبلوه مع انه لا فائدة فى قبوله الا تاكيد دليل الكتاب به والتعليل على موافقة النص يجوز لما فيه من الفائدة منه

وهى حاصلة فى النبيذ فيصدق عليه انه خمر والخمر حرام فيكون النبيذ حراما
ويلزم الحد بشرب قليله وكثيره كما فى المتخذ من العنب والجواب عنه بعد
تسليم ان الدوران يفيد ظن العلية ان ما يجعله العبد علة لا يترتب عليه
الحكم اينما وجد الا يرى انه لو قال اعتقت غانما لسواده وله عبد اخر اسود
لا يعتق فكذلك ههنا لا يلزم من كون الشدة علة لتلك التسمية حصول
ذلك الاسم اينما حصلت الشدة اللهم الا ان يثبتوا ان واضع اللغة هو الله
تعالى لكن دونه تسكب العبرات على ان القياس على هذا التقدير يكون لغوا
لوجود التوقيف فى كل محل **قوله** كالاجماع عن قاطع واما عن ظن فليس
من قبيل تعاضد الادلة بل الاجماع يفيد القطع الغير الحاصل من السند
قوله اصل الكلام ههنا قيل حجية القياس انما تثبت ضرورة عدم خلو
الاحكام عن حجة دالة عليها فيتقدر بقدرها بخلاف الاجماع فان مبناه
على سند من الوحى فلم يختص بعدم الدليل من الشارع والاستدلال الواقع
فى الفروع فى مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس انما هو لاجل انه
ان طعن الخصم فى النص بانه منسوخ او غير متواتر او غير مشهور وفى
الاجماع انه غير ثابت وهو من المختلف فيه او غير ذلك فبقى القياس سالما
لا انه دليل على تقدير ثبوت النص والاجماع دليلين ورد بما يمنع كون
حجية القياس للضرورة المذكورة بل هى ثابتة بادلتها **قوله** فلما اشترط
فى القياس الشرعى كون المعدى حكما شرعيا لما عرفت انه لو كان حسيا
او لغويا لم يجز بطل اثبات الاسامى بالقياس الشرعى وصح التفريع فاندفع
البحث الذى اورده صاحب التلويح وهو ان اشتراط كون حكم الاصل
شرعيا اما ان يكون فى مطلق القياس وهو باطل لان قياس السماء على
البيت فى الحدوث بجامع التاليف وقياس كثير من الاغذية على العسل
فى الحرارة بجامع الحلاوة وامثال ذلك مما ليست باقيسة شرعية لا يتوقف
على كون حكم الاصل شرعيا وهو ظاهر واما ان يكون فى القياس الشرعى
وح لا معنى لتفريع عدم القياس فى اللغة على ذلك وهذا ايضا ظاهر وحاصل
الدفع التزام الشق الثانى من الترديد وبيان صحة التفريع **قوله** فان الوصف
حاصله ان حكم الاصل انما تعدى باعتبار الشارع الوصف الجامع فى

كما قال ادخار لحوم غير الاضحية فوق ثلاثة ايام غير جائز قياسًا على لحوم الاضاحى فانه حكم الاصل فيه منسوخ صح

الاصل حيث اثبت الحكم به ولما زال الحكم مع ثبوت الوصف علم انه لم يبق
معتبرًا فى نظر الشرع فلا يتعدى الحكم به الى غيره اذ لم يبق الاستلزام الذى كان
دليلًا للثبوت قوله ولا يتعدى الثابت بالقياس وذهبت الحنابلة وابو عبد الله
البصرى الى جواز تعدى الثابت به قوله وانما لم يتعد لان العلة اما ان تتحد فى
القياسين او لا تتحد فان اتحدت فى القياسين فذكر الوسط اعنى ما هو
اصل فى قياس وفرع فى قياس اخر ضايع لامكان طرحه من الوسط وقياس
احد الطرفين على الاخر وان لم تتحد العلة فى القياسين بطل احدهما فانه
قد صرح باعتبار العلة المذكورة ثانيًا فى الاثبات حكم الاصل وانها ليست
ثابتة فى الفرع والمذكورة اولًا وان ثبتت فى الفرع فانها غير معتبرة فلا
مساواة بينهما فى العلة المعتبرة فلا تعدية واعترض بمنع لزوم المساواة
فى العلة بل يجوز ان يثبت الحكم فى الفرع بعلة وفى الاصل بعلة اخرى كما
يجوز ان يعلم ثبوته فى الفرع بدليل وفى الاصل بدليل اخر هو نص واجماع
والجواب الفرق بين العلة والدليل بانه يلزم من عدم المساواة فى العلة
امتناع التعدية وانتفاء القياس لان ذلك حقيقة بخلاف اختلاف الدليلين
فانه لا محذور فيه قوله هذا تفريع على قوله غير متغير تقريره ان الشافعى ذهب
الى ان ظهار الذمى صحيح قياسًا على ظهار المسلم لان موجب الظهار الحرمة والذمى
من اهلها وهو من اهل الكفارة ايضًا لانه من اهل الاطعام والاعتاق وبان
من لم يكن اهلًا للصوم لا يمتنع صحة ظهاره كالعبد ليس باهل للتكفير بالمال
وظهاره صحيح اتفاقًا قلنا هذا التعليل باطل لان حكم الظهار فى حق المسلم
حرمة تنتهى بالصوم ولا يمكن اثبات مثل تلك الحرمة فى حق الذمى لانه
ليس باهل للصوم اذ هو عبادة والذمى ليس باهلها فلو صح ظهاره لثبت
به حرمة غير متناهية به فيكون تغييرًا لحكم الاصل فى الفرع وذلك باطل بخلاف
العبد فانه من اهل الكفارة والعبادة الا انه عاجز عن التكفير بالمال لعدم
الملك بمنزلة الفقير حتى لو اعتق واصاب المال كانت كفارته بالمال ايضًا
قوله لان عذره دون عذر النسيان لان النسيان امر جبل عليه الانسان بخلاف
الخطاء فانه يمكن الاحتراز عنه بالتثبت والاحتياط قوله فان قوله عليه السلام
فى الحديث من اراد منكم ان يسلم فليسلم فى كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل

وانما قلنا غير متناهية بالصوم ولم نقل بالكفارة كما هو عبارة القوم قصرا للمسافة مصححه

معلوم

معلوم وجوز الشافعى السلم الحال قياسًا على المؤجل بجامع دفع الحرج
باحضار المبيع مكان العقد وفى هذا القياس فساد ان احدهما انه مغير للنص
والثانى ان الحكم لم يعد كما هو فى المقيس عليه بل عدى بنوع تغيير اذ فى الاصل
جعل الاصل خلفًا عن وجود المعقود عليه ليمكن تحصيله فيه وهنا اسقطه
قوله فانه يعم القليل والكثير لانه محلى بلام الجنس فيوجب الحرمة فى القليل
الذى لا يكال كما يوجبها فى الكثير الذى يكال قوله بالتعليل متعلق بقوله
خصصتم قوله وتقرير الجواب ان المراد التسوية بالكيل هذا ما قرره صاحب
التنقيح وقد يقرر بان تخصيص القليل بالنص المصاحب للتعليل لا
بالتعليل وبيانه ان المستثنى فى النص حالة التساوى واستثناء حالة
التساوى على ما هو الاصل فيه دل على عموم صدره فى الاحوال ولن يثبت
اختلاف الاحوال الا فى الكثير البالغ مبلغ الكيل فصار تقدير الحديث على
هذا لا تبيعوا الطعام البالغ مبلغ الكيل الا بطعام يساويه فيه فلا يكون
صدر الكلام متناولًا للقليل بدليل مقارن للنص موافق للتعليل
لا بالتعليل قوله بل بدلالة النصوص الواردة فى ضمان ارزاق العباد وقال
قوام الدين باقتضاء النص وذلك انه تعالى وعد ارزاق العباد بقوله تعالى
وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها واوجب لنفسه حقًا فى مال الاغنياء
بالنصوص الموجبة للزكوة ثم امر الاغنياء بصرف هذا الحق الى الفقراء ايفاء
للرزق الموعود لهم وحقهم فى مطلق المال لا فى العين لان حوائجهم مختلفة
كثيرة ولا تندفع الا بمطلق المال ولا يحتملها مال معين فكان الامر بصرف
هذا المال المسمى اليهم مع ان حقهم فى مطلق المال دليلًا على اذنه باستبدال
حقه ضرورة كالسلطان يجيز اولياءه بجوائز مختلفة ثم امر بعض وكلائه
بانجازها من مال معين له ليكون ذلك اذنًا باستبدال هذا المعين قوله
ان حوائجهم مختلفة لاحتياج البعض الى الطعام والبعض الى اللباس
والبعض الى المسكن الى غير ذلك قوله من جنس النصاب اسهل هذا على
تقدير ان يعطى الشاة من الشاة والابل من الابل واما اذا اعطيت
الشاة من الابل فلا كذا ذكره المص فى حواشى التلويح قوله فما معنى
التعليل بالحاجة اذ فائدة التعليل تعدية الحكم الى محل لا نص فيه ولم

وهو ان يكون من جنس المستثنى منه مسعهم

[illegible]

يوجد ههنا قوله بعد ما كانت باطلة فى الامم السالفة باعتبار كون
الصدقة من الاوساخ ولهذا كانت تقبل القرابين بالاحتراق وايضا
محال التصرفات انما تعرف شرعا كصلاحية الحل محلا للبيع دون الخمر
قوله الاول وجوب الشاة الثابت بعبارة النص والثانى جواز الاستبدال
الثابت بدلالة والثالث صلاحية الشاة الواجبة للصرف الى الفقير
الثابت بالنص الدال على وجوب الشاة والتعليل انما وقع فى صلاحية
الشاة للصرف لحاجة الفقير الى الشاة لتعدى الحكم الى قيمتها قوله
حتى لو اسكن الفقير داره مدة بنية الزكوة لا يجوز لان المنفعة لا تصلح
بدلا عن العين الا فى الاجارات الواردة على خلاف القياس قوله واعترض
يعنى انما ذكرتم من التوجيه انما يستقيم لو لم يجب الزكوة من الذهب والفضة
واما اذا وجبت فلا لان الشاة لا تتعين ح لقضاء الحاجة لجواز الاستبدال
بل وجد شئ اخر مخلوق للثمنية ثم كذا ذكر المص فى حواشى التلويح فى تقرير
هذا الاعتراض وقد يقرر بانا لا نم ان جميع مواعيد الفقراء على الاغنياء
بل بعضها يحصل بكسبهم وذلك رزق لهم سلمنا ذلك لكن انما يصح هذا ان
لو كان المامور به جنسا واحدا وليس كذلك لان الله تعالى امر الاغنياء
بالدفع الى الفقراء من اجناس اموالهم المختلفة كالذهب والفضة مثلا
فيحصل الانجاز بدون الاستبدال كذا قال القاآنى فى تقرير الاعتراض
ثم قال والجواب عن الاول بان الله تعالى لما وعد دفع جميع حوائجهم ثم
احاله على الاغنياء بمال الزكوة ولم يحله على غيرهم فصار كانه قال لهم ادفعوا
جميع حوائجهم من مال الله الذى وجب عليكم وهو الزكوة قوله فيحصل
بعض حوائجهم بالكسب قلنا قد لا يتاتى ذلك لبعضهم لزمانتهم وابتلائهم
بانواع الامراض المانعة من الكسب او لعدم هدايتهم طرق التكسيب
لغباوتهم لا يقال انه تعالى لم يقتصر فى انجاز مواعيدهم على مال الزكوة
بل وجب لهم خمس الغنايم وصرفا لكفارات وصدقات الفطر والعشور
فصار كانه قيل للاغنياء ادفعوا بعض حوائجهم من مال الزكوة فلا
يلزم منه جواز الاستبدال لانا نقول هذه امور ثبتت بالعوارض فربما
لا يقع حرب فى سنين فلا يحصل غنيمة وربما لا يكون فى بلد ارض عشرية

وربما

وربما لا يقع اسباب الكفارات ولو وقعت لا يمكن اخذ الكفارة جبرا ممن وجب
عليه وكذا صدقة الفطر فلا يحصل بها انجاز المواعيد على سبيل اليقين فاما
الزكوة فامر اصلى اذ لا يخ بلد من بلاد المسلمين عن اغنياء يجب عليهم الزكوة
ويؤخذ من ارباب الاموال جبرا فيصلح محلا لانجاز المواعيد التى من حقها
ان تنجز لا محالة وبهذا خرج الجواب عن الاعتراض الثانى اذ لا يؤخذ الزكوة
من الاموال الباطنة جبرا هذا كلامه وقد يقال تؤخذ فى زماننا اذا ظن
بانهم لا يدفعون قوله واما ركنه اى ركن القياس قال قوام الدين ركن
الشئ جانبه الاقوى فى اللغة وفى عرف الفقهاء ركن الشئ ما يقوم به ذلك
الشئ قيل يقوم من التقوم اذ قوام الشئ بركنه لا من القيام والا يلزم ان
يكون الفاعل ركنا للفعل والجسم للعرض والموصوف للصفة وهذا باطل
بالاتفاق قوله والمشهور انه اى الركن للقياس اربعة لانها الماخوذة فى
حقيقته حيث يفسر بمساواة فرع لاصل فى علة حكمه على ما ذهب اليه
ابن الحاجب وهذا كما يقال اركان التشبيه اربعة المشبه به ووجه التشبيه
والاداة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع
فثمرته اى ثمرة القياس فلا يكون ركنا له اما الاصل فهو المحل المشبه به
الذى ثبت فيه الحكم وقيل حكمه وقيل دليله واما الفرع فقيل على الاول
انه محل الحكم المشبه وعلى الثانى انه حكم ولم يقل احد انه دليله وكيف
يقال ودليله القياس وتحقيقه ان الاصل ما يبتنى عليه الشئ فلا بعد
فى الكل لان الحكم فى الفرع يبتنى على الحكم فى الاصل وهو على ماخذه و
محله فالكل مما يبتنى عليه الحكم فى الفرع ابتداء او بواسطة فلا بعد فى
التسمية ولذلك قال بعض العلماء وهو الصحيح الجامع اصل للحكم فى الفرع
والحكم فرع له اذ يعلم ثبوته بثبوته وفى الاصل بالعكس فان الحكم اصل
للجامع والجامع فرع له اذ يستنبط منه بعد العلم بثبوته واما فى الفرع
فالحكم هو المبنى والمحل يسمى به مجازا كذا ذكر المحقق فى شرح اصول ابن
الحاجب وقد خطر ببالى ان المص بعد ما فسر القياس بابانة مثل حكم
احد المذكورين بمثل علته فى الاخر بالرأى كيف جعل هذه الاربعة ركنا
للقياس وفسر الركن بالجزء الداخل فى حقيقته وعدل عما ذكره القوم وما

قال لوط عليه السلام او اوى الى ركن شديد

والمشبه

اى حكم المشبه به وهو ما ذكره الامام فى المحصول

اى يستنبط الجامع من الحكم فى الاصل يعنى بالنظر الى الاعم الاغلب والا فقد تكون العلة منصوصة

هذا الاخارج عن الانتظام نعم لوفسر القياس كما فسره ابن الحاجب لانتظم
الكلام كما لا يخفى على ذوى الافهام قوله والنزاع اعتبارى ذكر فى شرح التحصيل
انه اختلف فى الاصل قال الفقهاء الاصل محل حكم الوفاق والفرع محل
النزاع قال الامام وهو ضعيف اذ الحكم فى الفرع لا يبتنى عليه بل يبتنى
على الحكم الذى فيه لانه متى لم يثبت فيه لم يثبت الحكم فى الفرع وقال المتكلمون
الاصل هو النص الدال على حكم الاصل وهو ضعيف ايضا لهذا المعنى وهو
انه لو كان النص اصلا لامتنع القياس بدونه لكن اللازم باطل لانا اذا
علمنا الحكم اى حرمة الربوا مثلا فى البر بدليل عقلى امكننا ان نفرع عليه
حكم الذرة ولو قدّ ان النص غير دال على الحكم فى صورة خاصة امتنع
تفريعه عليه قياسا وان امكن التفريع عليه نصا فدار حكم الفرع مع
الحكم وجودا وعدما نعم النص اصل لحكم الاصل ولما بطل المذهبان
فالاصل هو الحكم الثابت فى محل الوفاق وعلته واذ غلب ان الاصل
احدهما ففيه تفصيل وهو ان الاصل فى محل الوفاق الحكم والعلة فرع له
لانا متى رأينا الحكم فيه استنبطنا العلة فتوقفت معرفتها على معرفة
الحكم ولا تتوقف معرفته على معرفتها لانا نعلم الحكم من غير العلم بعلته
وفى الفرع بالعكس اى العلة اصل والحكم فرع لها اذ حكم الفرع متفرع
عليها من غير عكس وان شئنا تصحيح قول الفقهاء والمتكلمين قلنا
لا بعد فيهما لان الحكم لكونه عرضا لا بد من محل يقوم به فالمحل اصل
للحكم فيكون اصلا للعلة اذ الاصل للاصل اصل فصح قول الفقهاء
والنص اصل للحكم فى محل الوفاق فيكون اصلا للعلة اذ اصل الاصل اصل
ثم نقول تسمية العلة فى محل الخلاف اصلا اولى من تسمية محل الحكم
بخلاف محل الوفاق فانه لا يؤثر فى الحكم والمقامان ممنوعان اذ العلة فى الوفاق اصلا اذ العلة فى محل النزاع مؤثرة فى اثبات الحكم
فى الشرع المعرف والمحل قد يكون معرفا قال الامام والفرع عندنا
الحكم المطلوب بالقياس وعند الفقهاء ما قلنا ثم قال تسمية محل الوفاق
بالاصل اولى من تسمية محل الخلاف بالفرع لانه اصل للحكم القايم به
والحكم اصل للقياس والاصل اصل ومحل الخلاف اصل للحكم المطلق اصل
اثباته فيه وهو فرع القياس فهو اصل فرع القياس فكان اطلاق اسم

الاصل

الاصل على اصل الاصل اولى من اطلاق اسم الفرع على اصل الفرع
ثم قال نساعد الفقهاء على اصطلاحهم لئلا نفتقر الى تغيير الاصطلاح
قوله لا القياس الجلى لما سبق من انه ضايع الواسطة فى اتحاد العلة وبطلان
احد القياسين فى اختلافها كذا نقل عنه قوله فما جعل علما على حكم النص
قال قوام الدين لما لم يكن للقياس قيام الا بالمعنى الذى هو مناط الحكم كان
هو ركنا فيه وانما سماه علما لان الموجب فى الحقيقة هو الله تعالى والعلل
امارات على الاحكام فكان ذلك المعنى معرفا للحكم وهو معنى العلم واعلم
ان فخر الاسلام ومن تبعه اكتفى بذكر الجامع اذ بحصوله يحصل الثلاثة الباقية
قوله ففيه رد على طائفتين قال نفاة القياس نفيا للعلة الجامعة المراد منها
اما ان يكون المؤثر فى الحكم او الداعى للشرع الى اثباته او المعرف للحكم او معنى
اخر والاخر لا بد من بيانه لينظر فى صحته وفساده والبواقى باطلة اما
الاولان فذهب المعتزلة القول بالاول فاستدل لوجوه الاول ان حكم
الله تعالى خطابه وهو قديم فيمتنع تعليله بامر حادث هنا على رأينا واما
على رأى المعتزلة فلانه امر يعرض لفعل المكلف معلل بوقوع الفعل
على وجه خاص وانه باطل لامتناع كون القديم صفة الحادث الثانى
لو كانت العلة فى الشرع مؤثرة لزم تعليل الوجودى بالعدمى فان استحقاق
العقاب معلل بترك الواجب وانه امر ثبوتى لانه نقيض اللااستحقاق
الذى هو عدمى والترك عدمى اذ هو لا يفعل فان منع انه معلل بالترك
بل بفعل الضد اذ لا بد للقادر من فعل الشئ او ضده وترك الواجب
يستلزم الاشتغال بضده فكان معللا به وهذا المنع يبتنى على امتناع
خلو القادر عن فعل الشئ وضده وهو ممتنع على رأى ابى الحسين وابى
هاشم فان القدرة لا تقتضى مقدورا موجودا لجواز ان يكون العدم المستمر
اثرا للقدرة ولو سلم انه لا بد من ذلك لكن المستلزم بالذات لهذا الاستحقاق
هو ان لا يفعل الواجب اذ لو فرض ان لا يفعل الواجب دون فعل الضد
استلزم اللااستحقاق وفعل الضد انما يستلزم الاستحقاق لاستلزامه
لترك الواجب المستلزم له حتى لو فرض انه لو لم يستلزم الاخلال بالواجب
لم يستلزم الاستحقاق الثالث لو كانت مؤثرة لامتنع اجتماع العلل الشرعية

حيث قال ركن القياس ما جعل علما على حكم النص فما اشتمل عليه النص اى الاصل والفرع وحكم الاصل منه

على معلول واحد لامتناع اجتماع المؤثرات على اثر واحد لاستلزامه
الاحتياج الى كل واحد مع الاستغناء عنه لوجوبه بكل واحد واللازم
باطل الرابع لو كانت العلة مؤثرة لزم ان يكون العدم جزء علة الوجود
وانه مح والقول بالثانى باطل لانه يعود الى الاول لانه يكون علة لعلية
الفاعلية اذ القادر قادر على الفعل والترك وترجح فاعليته على تاركيته
او بالعكس لعلمه بان في احدهما مصلحة فلذلك العلم هو ما صار القادر
لاجله فاعلا لفعل والترك بدلا من الاخر فيكون مؤثرا في الفاعلية
وهذا المعنى في حقه تعالى محال اما اولا فلانه يستدعى تعليل فعله
لغرض والفاعل لغرض يكون مستكملا به واما ثانيا فلانا نعلم ضرورة
ان الغرض اما جلب نفع او دفع ضر او ما يكون وسيلة اليهما والوسائل
المطلوبة بالغرض فالغرض هو جلب النفع او دفع او دفع الضر مطلقا
والله تعالى يقدر على تحصيلها ابتداء لانه ممكن فيكون مقدورا ابتداء
وح لا يكون كونه فاعلا للاحكام لاجل جلب النفع او دفع الضر والا لزم
من انتفاء ما انتفاء الاحكام اذ انتفاء العلة او ما يقوم مقامها
يستلزم انتفاء المعلول وهو ظاهر وليس كذلك لعدم توقف تحصيلها
على وجود هذه الوسايط فلم تكن داعية اذ هى علة لعلية الفاعلية واما
الثالث فلان تفسير العلة بالمعرف باطل اذ المعرف متقدم ولا شئ
من الوصف كذلك لكن الحكم بكونه علة بعد ثبوت حكم الاصل فلا يكون
معرفا والا يلزم الدور والجواب انا نعنى بالعلة المعرف ولا يلزمنا
الجواب عما ذهبت اليه المعتزلة ولا نم انه اذا كان متؤخرا عن حكم الاصل
لا يكون معرفا لحكم الفرع فانه وان عرف بحكم الاصل لكنه معرف لحكم
الفرع وهو متقدم عليه وبه اندفع الدور كذا فى شرح التحصيل **قوله**
فانها امارات على الحكم فى الفرع لا الحكم فى الاصل عند اكثر مشايخنا
وهو مختار مشايخ العراق والقاضى ابى زيد والشيخين **قوله** وعند مشايخ
سمرقند وجمهور الاصوليين منهم الشيخ ابو منصور ان الحكم فى الاصل
والفرع مضاف الى العلة اذ المراد من العلة الباعث لشرع الحكم وهو
ان يكون مشتملا على حكمة صالحة لان تكون مقصودة للشارع من شرع

الحكم

الحكم لا بمعنى الامارة المجردة والا لم يبق فرق بين العلة والعلامة وهو
ثابت اجماعا ولانهم يشترطون فيها التأثير وذلك مما ينادى بانه ليس المراد بها
الامارة واليه اشار صاحب الميزان حيث قال ركن القياس هو الوصف الصالح
المؤثر فى ثبوت الحكم فى الاصل متى وجد مثله فى الفرع يثبت مثل ذلك الحكم
فيه **قوله** مما اشتمل عليه يعنى ينبغى ان يكون ذلك المعنى الذى جعل علما
من الاوصاف التى اشتمل النص عليه الوارد فى الاصل اما بصيغته او
بغير صيغته والضمير فى له وحكمه راجع الى النص بمعنى المنصوص عليه
او الى الاصل المقدر لدلالة الكلام عليه نص عليه القاآنى والضمير فى
بوجوده راجع الى ما والباء للسببية يعنى وجعل الفرع مماثلا للمنصوص
عليه او الاصل فى حكمه من الجواز والفساد والحل والحرمة بسبب وجود
ذلك المعنى فيه اى فى الفرع وانما قال وجعل الفرع نظيرا له احترازا
عن العلة القاصرة اذ هى ليست بركن للقياس هكذا قيل **قوله** من كونها
وصفا لازما جليا منصوصا عليه ليس بمركب ولا حكم شرعى حتى لا يجوز
التعليل بالعارض لان انفكاكه يوجب انتفاء الحكم ولا بالخفى كرضاء المتعاقدين
فى ثبوت حكم البيع ولا بالمركب من وصفين فصاعدا والا لكانت العلية صفة
زائدة على المجموع ضرورة انا نعقل المجموع ونجهل كونه علة بناء على الذهول
او الحاجة الى النظر والمجهول غير المعلوم واللازم هو كون العلة صفة
للمجموع باطل لان صفة الكل ان لم تقم بشئ من الاجزاء لم تكن صفة له
وان قامت فاما بكل جزء فيكون كل جزء علة والمقدر خلافه واما بجزء
واحد فيكون هو العلة ولا مدخل لساير الاجزاء واما بالمجموع وح ان لم
يكن له جهة وحدة فظاهر وان كانت ننقل الكلام اليها والى كيفية قيامها
بالمجموع ويتسلسل ولا يجوز التعليل بحكم شرعى لانه اما متقدم بالزمان
على ما فرض معلولا فيلزم تخلف المعلول او متأخر فيلزم تقدم المعلول
او مقارن فيلزم التحكم اذ ليس احدهما اولى بالعلية **قوله** وصفا لازما
للاصل غير منفك عنه كالثمنية التى جعلت علة للزكوة فى المضروب عندنا
حتى اوجبنا الزكوة فى الحلى لوجود تلك العلة فيه فان الذهب والفضة
خلقا ثمنا للاشياء لا ينفك عنهما هذا الوصف اصلا وجعلها الشافعى

مثاله القاآنى وقوام الدين وصاحب الافاضة

من حيث هو المجموع م

علة للربوا فى النقدين وكذا جعل الطعم علة للربوا وهو وصف لازم للحنطة
والشعير لا ينفك عنهما بخلاف تعليلنا بالكيل فانه غير لازم لانه يختلف
باختلاف عادات الناس فى الاماكن والاوقات قوله جليا اى بحيث لا
يحتاج الى النظر الكثير كالطواف جعل علة لسقوط النجاسة فى الهرة او سواكن
البيوت وخفيا كالقدر والجنس فى الاشياء الستة او المراد من الجلى المعنى
القياسى ومن الخفى المعنى الاستحسانى كذا قال قوام الدين قوله فانها دم
عرق انفجر علل عليه السلام بالدم بوصف الانفجار والدم اسم لا صفة
فالتعليل بالدم يدل على اعتبار صفة النجاسة وبالانفجار يدل على
اعتبار صفة الخروج فيتعلق الانتقاض بهذين الوصفين واعلم ان
بعض الشارحين مثل لكونه وصفا عارضا بقوله عليه السلام للمستحاضة
توضأى وصلى الحديث ثم قال والانفجار صفة عارضة غير لازمة لان
الدم موجود فى العروق بدون صفة الانفجار وكان المص لم يتنبه عليه
فخلط فى التقرير كما لا يخفى على الناقد البصير والوجه ما قررنا قوله ان
يتعلق الحكم بمعناه القايم بنفسه يعنى ان المعنى غير قايم باللفظ حتى
يلزم من تبدل اللغات تبدله ضرورة تبدل الحال بتبدل المحل فيلزم
تبدل الحكم وبهذا ظهر الفرق بين جواز التعليل باسم الدم وعدم جوازه
باسم الخمر لان التعليل هناك بتعدية اسم الخمر الى النبيذ ثم يترتب الحرمة
على الاسم فيكون قياسا فى اللغة فلا يجوز وههنا بمعنى الاسم لتعدية الحكم
الى الفرع لا بمجرد الاسم فيكون تعليلا بالوصف حقيقة فيصح قوله كما
فى حديث الخثعمية وهو قوله عليه السلام لها حين سألته عن الحج عن ابيها
ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان يجزيك فقالت نعم قال
عليه السلام فدين الله احق علل لجواز الاداء بالثابت بكونه دينا وهو
حكم شرعى لانه عبارة عن الثابت فى الذمة وذلك الوجوب حكم شرعى
لا حسى فالنبى عليه السلام جعل حكما شرعيا علة لحكم شرعى وهو
القبول قوله ويكون منصوصا وغيره يعنى يكون ثابتا فى النص المعلل
به كالطواف فانه مذكور فى الحديث ويكون ثابتا فى غير المنصوص
عليه ولكنه من ضروراته كما روى انه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس

عند

لانتقاض الطهارة منه

وفى جامع الاصول اما كان يقبل منك

عند الانسان ورخص فى السلم فالرخصة معلولة باعدام العاقد وفقره و
احتياجه وذلك غير مذكور فى النص لان الاعدام معنى فى العاقد لا فى السلم
لكنه ثابت بضرورة النص لان السلم يقتضى عاقدا والاعدام صفته فكان
ثابتا باقتضاء النص فيكون كالثابت بعينه وهذا تعليل يصح على مذهب
الشافعى حتى يعديه من المؤجل الى الحال اما عندنا فلا يجوز لثبوته على
خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره وذكر فى الميزان انهم اختلفوا فى
اشتراط كون الوصف قائما بمحل الحكم فعند مشايخ العراق هو شرط استدلالا
بالعلل العقلية كالحركة علة لصيرورة الذات متحركا ويستحيل ان تكون
الحركة فى محل علة لتحرك ذات اخرى فكذا فى الشرعية وعند مشايخنا ليس
ليس بشرط فان البيع والنكاح والطلاق ونحوها علل لثبوت الاحكام فى
المحال وهذه العبارات قائمة بالعاقدين وكذا كون الشخص محتاجا علة
لجواز السلم والاجارة وهذا الوصف قايم بالعاقد ولان علل الشرع امارات
ودلالات على الاحكام وقيام الدليل بالمدلول ليس بشرط كالعالم
فانه دليل وجود الصانع قوله والاصل فى النصوص اختلفوا فى
ذلك على اربعة مذاهب فقيل الاصل عدم التعليل الا بدليل كما قال
عليه السلام الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين والطوافات عليكم
فتعليله عليه السلام دل على ان هذا النص معلل وان عدم نجاستها
معلل بالطواف ووجهه ان التعليل اما بجميع الاوصاف وهو محال
لان المقصود هو التعدية ويمتنع وجود جميع اوصاف الاصل فى
الفرع ضرورة التغاير والتمايز فى الجملة واما بالبعض وهو ايضا
باطل لان كل وصف عينه المجتهد محتمل للعلية وعدمها والحكم
لا يثبت بالاحتمال فلا بد من دليل يرجح البعض فان قيل ههنا قسم
اخر هو التعليل بكل وصف اجيب بان المراد بالبعض ما يقابل الجميع
بعض فيصدق اسم البعض عليه وحديث عدم الثبوت بالاحتمال
متناول له ايضا قوله وقيل الاصل التعليل بكل وصف يعنى صالح
لاضافة الحكم اليه حتى يوجد مانع عن البعض وانما كان الاصل
التعليل فى النصوص لان الادلة قائمة على حجية القياس مطلقا

اى مشايخ ما وراء النهر منهم

وكل وصف بالنسبة الى الجميع

والقياس لايكون الا بتعليل النص ولاتفرقة في الادلة بين نص ونص
فيكون التعليل هو الاصل وانما كان بكل وصف لانه لايمكن بالكل ولا
بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف الا ان يقوم
مانع كمخالفة نص او اجماع او معارضة اوصاف قوله وقيل الاصل
التعليل بوصف لكن لابد من دليل يميزه من بين الاوصاف ونسب
ذلك الى الشافعي وقد اشتهر فيما بين اصحابه ان الاصل في الاحكام
هو التعبد دون التعليل ووجه هذا القول انه لايمكن التعليل بجميع الاوصاف
لما مر ولا بكل واحد لان منها ما هو قاصر يوجب حجر القياس وقصر
الحكم على الاصل ومنها ما هو متعد يوجب التعدية الى الفرع وهذا
تناقض فتعين البعض وايضا اختلاف الصحابة في الفروع لاختلافهم
في العلة يدل على اجماعهم على ان علة الحكم هو البعض دون المجموع او كل
واحد والبعض محتمل فلابد له من مميز واحتياج التعيين والتمييز الى كونه
الاصل هو التعليل كذا في التلويح قوله وحاصله تعيين العلة في الاصل
كالاسكار للتحريم فان النظر في المسكر وحكمه ووصفه يعلم منه كون
الاسكار مناسبا لشرع التحريم وكالقتل العمد العدوان فانه بالنظر الى
ذاته مناسب لشرع القصاص قوله ان الاخالة هي المناسبة وهي المسمى
بتخريج المناط والاوصاف التي تعرف عليتها بمجرد كونه مخيلا تسمى بالمصالح
المرسلة كذا في التوضيح قوله على التسوية بين الذكور والاناث اي في وجوب
الزكوة وسقوطها قوله وعندنا الاصل في النصوص التعليل يعني ان الاصل
فيها التعليل وانه لابد من دليل يميز الوصف الذي هو علة ومع ذلك
لابد قبل التعليل والتمييز من دليل يدل على ان هذا النص الذي نريد
استخراج علته معلل في الجملة لان الظاهر وهو ان الاصل في النصوص التعليل
انما يصلح للدفع دون الالزام نظيره استصحاب الحال فان حيوة المفقود
لما كانت ثابتة بطريق الاستصحاب يجعل حجة لدفع الاستحقاق حتى لا
يورث ماله ولا يصلح سببا للاستحقاق والالزام حتى لو مات قريبه لا
يرثه المفقود لاحتمال الموت قوله مثلا بمثل يدا بيد انتصاب مثلا ويدا
على الحال والتقدير بيعوا الذهب بالذهب مقابلا مثلا بمثل فطرح مقابلا

الدليل الاباقي ح

التعليل ح

واقيم

واقيم مثلا مقامه ثم الحال ليست هي مثلا وحده بل هو مع قوله بمثل لان
معنى المنوب عنه يحصل من المجموع الا انه اجرى الاعراب على الجزء الاول
كذا في الاقليد قوله احتراز عن شبهة الفضل لان العين خير من الدين ولهذا
لم يصح اداء زكوة العين من الدين ولم يحنث ان كان له مال فكذا وليس له
الا الدين قوله في بيع الطعام بالطعام سواء اتحد الجنس او اختلف ان التقابض
في المجلس شرط قوله مع الحلول وذكر الاوصاف ذكرهما تحقيقا لمعنى وجوب
التعيين قوله لان ربوا الفضل تعليل لقوله فيجب وقوله لان فيه شبهة الفضل
تعليل لمقداه وهو مبني تعديته وجوب التعيين كما نقل عنه قوله وحقيقة
الشيء اولى بالثبوت من شبهته والحاصل ان تعليل هذا النص في ربوا
النسيئة دليل على كونه معللا في ربوا الفضل وكونه معللا في ربوا النسيئة
مستند الى الاجماع او النص وهو قوله عليه السلام انما الربوا في النسيئة
وان النبي عليه السلام نهى عن بيع الربوا والريبة شبهة الربوا وفي بيع النقد
بالنسيئة شبهة الربوا فالدليل على كون النص معللا في الجملة قد يكون نصا
او اجماعا وقد يكون تعليلا اخر وينتهي بالاخرة الى نص او اجماع كذا في التلويح
قوله ولا يجوز تعليلنا النص بالقاصرة من العلل خلافا للشافعي فانه يجوز
ذلك حيث جعل علة الربوا في الذهب والفضة الثمنية وهي مقتصرة
عليهما غير متعدية منهما اذ غير الحجرين لم يخلق ثمنا والخلاف انما هو في العلة
المستنبطة فان المنصوصة تجوز عليتها اتفاقا واحتج الشافعي بان
النص اذا كان معقولا فالحكم ثابت بالعلة دون النص لانه لا معنى للعلة
الا ما ثبت به الشيء ولا شيء هنا يثبت بها سوى الحكم ولهذا تعدى الى
الفرع بان يقال ثبت في الاصل بالعلة وهي موجودة في الفرع فيثبت فيه
ايضا وعدم التعدي لا يصلح مانعا للاجماع على جواز العلة القاصرة
المنصوصة والجواب ان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول
المعنى او لم يكن علل او لم يعلل فبعد التعليل لو اضيف الى العلة لزم
بطلان النص فالمثبت للحكم هو النص فلم يبق للتعليل حكم الا التعدية
فاذا خلا عنها كان باطلا وبهذا تبين ان التعليل والقياس بمنزلة المترادفين
عندنا واما عند الشافعي فالقياس نوع منه فان قيل اذا كان المثبت

والمراد بالريبة ح

للحكم هو النص دون العلة فكيف يعدى الحكم الى غير المنصوص قلنا انما
انما جاز التعدية الى الفرع لما فى التعليل من تعميم النص وشموله للفرع
وبيان كونه مثبتاً لحكم الفرع واعلم انه اختلفت الحنيفة والشافعية
فى حكم اصل القياس المنصوص عليه انه ثابت بالنص او بالعلة فذهبت
الشافعية الى ان حكم الاصل ثابت بالعلة على معنى ان العلة هى الباعثة
على حكم الاصل وذهب الحنفية الى انه ثابت بالنص على معنى ان النص لحكم
الاصل وربما يمنع ثبوت الحكم بالنص بل بالعلة والنص دليل ويستضعف
هذا المنع والسند بان الحكم الشرعى لا يثبت الا بدليل شرعى والعلة لا تستنبط
الا بعد معرفة الحكم بدليله قال ابن الحاجب لا خلاف بينهما فى المعنى لان
كون العلة باعثة على حكم الاصل لا ينافى كون النص معرفاً لحكم الاصل
يعنى ان الخلاف لفظى وبالحقيقة لا خلاف بينهما لان الشافعية تعنى
بما قالته ان العلة هى الباعثة والحنفية لا تنكرونه والحنفية تعنى بما قالته
ان النص هو المعرف للحكم والشافعية لا تنكرونه لظهور ان حكم الاصل
قد يكون مقطوعاً به والعلة المستنبطة مظنونة ولانها متفرعة منه
ومتفرعة عليه تابعة له فى الوجود فيدور ولانه قد يكون تعبداً لا علة له
كذا قال العلامة التفتازانى فى حواشى شرح المختصر قوله وليس معناه
اشارة الى رد ما قيل انه لو كانت صحة التعليل موقوفة على تعدية الحكم
لم يكن تعديتها موقوفة على صحتها لامتناع الدور واللازم منتف للاتفاق
على توقف التعدية على ثبوت العلية الموقوفة على صحتها وتقرير الرد
انه ليس المراد ان التعليل يتوقف على التعدية حتى يلزم الدور بل
المراد ان الموقوف على التعليل هو التعدية بمعنى اثبات مثل حكم
الاصل فى الفرع والتعليل يتوقف على التعدية بمعنى العلم بان الوصف
حاصل فى غير مورد النص فلا دور وايضا قد يدفع بان الموقوف على
التعليل نفس التعدية وما يتوقف عليه التعليل صلوح العلية لا نفسها
فلا دور وقد يلتزم الدور لكنه دور معية لا دور تقدم اذ العلة لا
تكون الا متعدية لا ان كونها متعدية يثبت اولاً ثم تكون علة قوله فاندفع
ما قيل قائله صاحب التلويح قوله لم يصح نفى الظن ذهابا الى انه مجرد وهم

قيل غلبة الظن بعلية الوصف المتعدى معتبرة شرعاً وغلبة الظن
بعلية الوصف القاصر لما لم يعتبر شرعاً صارت وهماً فى حكم الشرع
فى عدم الاعتبار وان كان غلبة الظن راجحاً بالنسبة الى ذلك المجتهد
فلم يعارضها اذ غير المعتبر شرعاً لا يعارض المعتبر شرعاً قوله وذلك
بيان وجه الاندفاع قوله كقول الشافعى فى الاخ انه شخص توضيحه ان الشخص
اذا ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه سواء كان بينهما قرابة ولاد او لا وعند
الشافعى انما يعتق اذا كان بينهما قرابة ولاد فلا يثبت الحكم فى بنى الاعمام ومن
فى معناهم بالاجماع اما عندنا فلعدم المحرمية واما عنده فلعدم قرابة
الولاد ويثبت فى الوالدين والمودين اتفاقاً لوجود المعنيين ويثبت فى
الاخوة والاخوات عندنا لوجود القرابة المحرمية ولا يثبت عنده لعدم
الولاد فالشافعى يقيس الاخ على ابن عم فى عدم العتق بنفس الملك
بجامع ان ابن العم يصح التكفير باعتاقه فنقول هذا تعليل بوصف
مختلف فيه فلا يصح لانه ان اراد بالجامع الذى اعتبره عتقه اذا ملكه
لا يفيد لان هذا الوصف غير موجود فى الاصل وهو ابن عم فانه يصير
ملكاً ثم يقع عن الكفارة باعتاق قصدى بخلاف الاخ وان اراد اعتاقه
بعد ما ملكه فلا نسلم وجود هذا الوصف فى الفرع اعنى الاخ بل هو يعتق
بمجرد الملك قوله او ثبت الحكم يعنى لا يجوز التعليل بعلة اختلف فى
عليتها مع الاجماع على ثبوت الحكم فى الاصل كالاختلاف فى ان علة عدم
قتل الحر بالمكاتب هو كونه عبداً او الجهل بان مستحق استيفاء القصاص
هو السيد او غيره من الورثة بناء على انه هل بطل الكتابة بفوت المحل
ام لا قوله ولا بما يعنى لا يجوز التعليل بعلة مع وصف يقع به الفرق
بين الاصل والفرع كقوله مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا
ادى بعض بدل الكتابة وانما عدل المص عن عبارة التنقيح اعنى قوله
ولا يجوز بوصف يقع به الفرق لانها لا تخلو عن اشكال وهو انه ليس من
قبيل التعليل بوصف يقع به الفرق اذا ادى بعض البدل لا يوجد فى
الفرع وهو المكاتب الذى لم يؤد شيئاً فكيف يجعل علة الا ان يجعل
الباء فى قوله بوصف باء المصاحبة لا صلة للتعليل فيؤل المعنى الى

ماذكرنا فيندفع الاشكال قوله وتعرف العلة بوجوه واعلم ان كون الوصف
الجامع علة حكم خبرى غير ضرورى فلابد فى اثباته من الدليل وله صحيحة
ومسالك يتوهم صحتها فلابد من التعرض لها ولما يتعلق بكل منها فالمسالك
الاول الاجماع فى عصر من الاعصار على كونه علة والظن كاف وانما يتصور
اختلاف فى مثله بان يكون الاجماع ظنيا كالثابت بالاحاد والاجماع السكوتى
او يكون ثبوت الوصف فى الاصل او فى الفرع ظنيا او يدعى الخصم معارضا
فى الفرع وبما قررنا يندفع ما يتوهم من ان الاجماع على العلة بمنزلة الاجماع
على الفرع فلا يتصور فيه اختلاف واثبات بالقياس هذا ومثاله الصغر
فى ولاية المال فانه علة لها بالاجماع ثم يقاس عليه النكاح وانما قدم
الاجماع لزيادة مناسبة فان الاجماع اجماع الاراء والقياس رأى المسالك
الثانى النص وهو صريح وايماء ولكل منهما مراتب اشار الى تفصيلها
وتبين جهة كون كل مرتبة دون ما قبلها ولا يبعد ان يكون بين احاد كل مرتبة
ايضا تفاوت اما مراتب الصريح فمنها وهو اقواها ما صرح فيه بالعلية
مثل لعلة كذا ولاجل كذا او كى يكون كذا واذا يكون كذا ومنها ما ورد فيه
حرف ظاهر فى التعليل مثل لكذا او ان كان كذا او بكذا وهذا دون ما قبله
لان هذه الحروف قد تجئ لغير العلية فاللام للعاقبة نحو لدوا للموت
وابنوا للخراب والباء للمصاحبة والتعدية والزيادة وان للشرطية ومجرد
الاستصحاب كذا ذكر المحقق فى شرح المختصر وكلام الامدى ان المقرون
باللام والباء فى المرتبة الثانية هو ان المشددة المكسورة وفى المنتهى و
الشروح انها المخففة المفتوحة وجعلها المحقق المخففة المكسورة اعنى
ان الشرطية الموضوعة لسببية الشرط وذلك لان كون ان المشددة المكسورة
موضوعة للعلية بعيد جدا ولذا جعلها المص فى المرتبة فالدال على
العلية فى المخففة المفتوحة هى اللام المذكورة او المقدرة على ما قال
العلامة التفتازانى فى حواشيه واما المشددة المكسورة اذا كانت بدون
الفاء نحو ان النفس لامارة بالسوء وانها من الطوافين فالحق انها
من الصريح على ما قال صاحب التنقيح وعلل ذلك صاحب التلويح
بما ذكره الشيخ عبد القاهر انها فى مثل هذه المواقع تقع موقع الفاء وتغنى

تعديد لك لان الاتفاق لا يتصور اثباته والفرق يستغنى عن اثباته بدليل

فاذا دل على علية وصف قطعيا كان او ظنيا ثبت العلية

فانه اذا دل الكتاب او السنة على علية الوصف ثبت به

اى ثبوت امر على تقدير امر بطريق الاتفاق

غناءها وجعلها بعضهم من الايماء نظرا الى انها لم توضع للتعليل وانما وقعت
فى هذه المواقع لتقوية الجملة التى يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسال عنها
ودلالة الجواب على العلية لا صريح وبالجملة كلمة ان مع الفاء او بدونها قد تورد
فى امثلة الايماء ويعتذر عنه بانه صريح باعتبار ان والفاء وايماء باعتبار
ترتب حكم على الوصف وعلله صاحب التنقيح بانه يحتمل ان تكون ان فى مثل
هذا الكلام للتعليل او يكون تقديره لان والحذف غير الايماء واعترض عليه
صاحب التلويح بان احتمال كونها على حذف اللام بعيد لانه انما يكون فى ان
بالفتح وربما يتكلف فى الجواب بان هذا انما يرد اذا كان مراده حذف اللام
من ان بالكسر وليس كذلك بل مراده حذف لان ووضع ان مقامه ومنها
ما دخل فيه الفاء فى لفظ الرسول عليه السلام اما فى الوصف مثل زملوهم
بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما واما فى الحكم
نحو السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والحكمة فى دخول الفاء تارة
فى الوصف وتارة فى الحكم ان الفاء لم توضع للعلية بل للترتيب والباعث
مقدم عقلا متاخر خارجا فجوز ملاحظة الامرين اى تقدم الباعث
عقلا وتاخره خارجا دخول الفاء على كل واحد من الحكم والعلة ثم فهم
منه العلية بالاستدلال ومنه يعلم بطلان ما فى المحصول ان قوله
فانه يحشر ملبيا ايماء فان العلية تفهم من الفاء لا من الاقتران كذا فى
الفصول وهذا دون ما قبله لان الفاء بحسب الوضع انما تدل على
الترتيب ودلالتها على العلية انما تستفاد بطريق النظر والاستدلال
من الكلام ان هذا ترتب حكم على الباعث المقدم عليه عقلا او ترتب
الباعث المتقدم على حكم الذى يتقدمه فى الوجود فمن جهة كونها
للترتيب بالوضع جعل من اقسام ما يدل بوضعه ومن جهة احتياج
ثبوت العلية الى النظر جعل سند لالية لا وضعية صرفة ومنها ما
دخل فيه الفاء ولكن لا فى لفظ الرسول بل فى لفظ الراوى نحو سهى
فسجد وزنى ماعز فرجم فان قيل الفاء فى هذا القسم داخل فى الحكم
دون الوصف مع ان الراوى يحكى ما كان فى الوجود قلنا الباعث قد
يكون متقدما فى الوجود كما فى قعدت عن الحرب جبنا وهذا دون ما قبله

لاحتمال الغلط الا انه لا ينفي الظهور لبعده **قوله** والا فايماء قال المحقق في شرح المختصر ضابطه كل اقتران بوصف لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدًا فيحمل على التعليل دفعًا للاستبعاد ولما كان هذا ضابطا لا تعريفا اتى بلفظ كل ليكون كليًّا وفسر الحكم بالوصف لان المراد به العلة بقرينة قوله لو لم يكن هو او نظيره للتعليل وقال الشارح العلامة معناه اقتران نص الشارع كقوله اعتق رقبة لحكم كقول الاعرابي واقعت اهلي في نهار رمضان لو لم يكن ذلك الحكم او نظيره كما في قصة الخثعمية للتعليل اي علة لقول الشارع وحكم كان بعيدًا من الشارع الاتيان بمثله ويحتمل ان يكون معناه انه اقتران الوصف المدعى كونه علة لحكم من الشارع لو لم يكن ذلك الوصف او نظيره علة لحكم الشارع كان بعيدًا من الشارع الاتيان بذلك الحكم **قوله** مثال العين كحديث الاعرابي يعني مثال كون العين للتعليل ما قال الاعرابي هلكت واهلكت فقال عليه السلام ماذا صنعت قال واقعت اهلي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة فانه يدل على ان الوقاع علة للاعتاق وذلك لان عرض الاعرابي واقعته عليه لبيان حكمها وذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرًا في الجواب كانه قال واقعت فكفر وقد عرفت ان ذلك للتعليل فكذا هذا لكنه دونه في الظهور لان الفاء ههنا مقدرة وثمة محققة ولاحتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول السيد اسقني ماء كل ذلك وان بعد فليس بممتنع واعلم ان مثل ذلك اذا حذف عنه بعض الاوصاف وعلل بالباقي سمي تنقيح المناط مثاله في قصة الاعرابي ان يقال كونه اعرابيًّا لا مدخل له في علة اذ الهندي والاعرابي حكمهما في الشرع واحد وكذا كون المحل اهلا فان الزنا اجدر به او يقال وكونه وقاعًا لا مدخل له فيتعين كونه افسادًا للصوم ثم انه لا تنافي في سلك النص بين مراتب الصريح ومراتب الايماء فقد يجتمعان كما في قوله عليه السلام فلا اذن حين سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر عليه السلام اينقص الرطب اذا جف قالوا نعم فقال له فلا اذن فنبه ان النقصان علة منع البيع وكونه مفهومًا من الفاء وإذًا لا ينافي كونه من مراتب الايماء اذ لو قدرنا انتفاءهما لبقي فهم التعليل **قوله**

ومثال النظير نحو حديث الخثعمية يعني مثال كون النظير للتعليل قوله عليه السلام وقد سألته الخثعمية ان ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج فان حججت عنه اينفعه ذلك فقال عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله احق بان يقضى سألته الخثعمية عن دين الله تعالى فذكره وهو دين الادمي فنبه على التعليل به اي كونه علة للنفع والا لزم العبث ففهم منه ان نظيره في المسؤل عنه وهو دين الله كذلك علة لمثل هذا الحكم وهو النفع واعلم ان مثل هذا يسميه الاصوليين تنبيهًا على اصل القياس وفيه كما ترى تنبيه على اصل القياس وعلى علة الحكم فيه وعلى صحة الحاق الفرع **قوله** ومنه ذكر وصف مناسب للحكم معه يعني من مراتب الايماء ان يذكر الشارع مع الحكم وصفًا مناسبًا له مثل قوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان فان فيه تنبيها على ان الغضب علة عدم جواز الحكم لانه مشوش للنظر وموجب للاضطراب ومثل اكرم العلماء واهن الجهال وذلك لما الف من الشارع اعتباره للمناسبات فيغلب من المقارنة مع المناسبة ظن الاعتبار وجعله علة هذا اذا ذكر الوصف والحكم كلاهما فانه ايماء بالاتفاق فان ذكر احدهما فقط مثل ان يذكر الوصف صريحًا والحكم مستنبط نحو واحل الله البيع فان الوصف وهو حل البيع مذكور صريحًا والحكم وهو صحة البيع مستنبط من الحل او نحو ان يذكر الحكم والوصف مستنبط نحو حرمت الخمر فانه يدل على الحكم وهو التحريم صريحًا واستنبط منه ان العلة الشدة المطربة فقد اختلف في انه هل يكون ايماء يقدم عند التعارض على المستنبطة بلا ايماء وفيه ثلاثة مذاهب احدها كلاهما ايماء وثانيها ليس شيء منهما بايماء وثالثها ذكر الوصف ايماء دون ذكر الحكم قال الفاضل الابهري هذا هو المختار لان الايماء من اقسام المنطوق وقد شرط فيه ان يكون المدلول حكما او حالا للمذكور قال المحقق النزاع لفظي مبني على تفسير الايماء فالاول مبني على ان الايماء اقتران بين الحكم والوصف سواء كانا مذكورين او احدهما مذكورًا والاخر مقدرًا والثاني مبني على انه لا بد من ذكرهما اذ به يتحقق الاقتران والثالث مبني على ان اثبات مستلزم الشيء يقتضي

اثباته والعلة كالحل تستلزم المعلول كالصحة فتكون بمثابة المذكور فيتحقق
الاقتران واللازم حيث ليس اثباته اثباتا للملزوم لا يقتضي اثبات الملزوم
فلا يكون الملزوم في حكم المذكور فلا يتحقق اقتران ثم انه قد اختلف في اشتراط
مناسبة الوصف المومى اليه في كون علل الايماء صحيحة على مذاهب اولها
يشترط مطلقا وثانيها لا يشترط مطلقا وثالثها وهو المختار ان كان
التعليل فهم من المناسبة كما في مثال لا يقضي القاضي وهو غضبان اشترط
لان عدم المناسبة فيما المناسبة شرط فيه تناقض له لوجود المناسبة بناء
على ان وجود المشروط يستلزم وجود الشرط وعدمها بناء على الفرض واما
ما سواه من الاقسام فلا فان التعليل يفهم من غيرها وقد وجد كذا في
شرح المختصر يعني ان الايماء الى علية الوصف اقسام قسم يفهم العلية
فيه من اقتران الحكم بالوصف مع المناسبة فالمناسبة شرط فيه وباقي الاقسام
يفهم العلية فيه من مجرد الاقتران فلو شرط فيه المناسبة لم يتميز عما قبلها
ثم قال وهذا اي الاختلاف المذكور انما يصح لو اريد بالمناسبة ظهورها واما
نفس المناسبة فلا بد منها في العلة الباعثة ولا يجب في الامارة المجردة
يعني ان كلامنا في العلة الباعثة لا في مجرد الامارة وافتقارها الى المناسبة
ظاهر وان لم تكن ظاهرة قوله ومنه الفرق بين الشيئين اقول من مراتب
الايماء ان يفرق بين حكمين بوصفين اما بصيغة صفة او غاية او استثناء
او غيرها اما بالصفة فاما مع ذكر الوصفين نحو للراجل سهم وللفارس
سهمان واما مع ذكر احدهما فقط نحو القاتل لا يرث فانه لم يتعرض لغير
القاتل وارثه واما بالغاية فمثل لا تقربوهن حتى يطهرن فقد فرق في
الحكم بين الحيض والطهر واما بالاستثناء فمثل فنصف ما فرضتم الا ان
يعفون واما بغيرها كالشرط فمثل فاذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم
وكالاستدراك مثل لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما
عقدتم الايمان ولا شك في ايرائها ظن العلية وان لم تكن دلالة كذا
في الفصول قوله الثالث المناسبة بشرط الملايمة هذا هو المسلك
الثالث للعلية وقد اضطرب كلام القوم في بحث المناسبة واقسامها
وما يتعلق بها قال في التلويح معنى الملايمة الموافقة والمناسبة للحكم

اي ما سوى القسم الذي هو المناسبة من اقسام الايماء فلا يشترط فيه المناسبة الا ذا اصطلح لم يتميز المناسبة وقد وجد كلام جماعة الى هنا قال العلامة التفتازاني هذا يخالف ما مر ... العلية لا يقضي عدم اشتراطها ... واعتبارهما في باب القياس

بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نائبا عنه كاضافة ثبوت الفرقة في
اسلام احد الزوجين الى اباء الآخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف
الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها
وهذا معنى قولهم الملايمة ان يكون الوصف على وفق ما جاء عن السلف
فانهم كانوا يعللون بالاوصاف الملايمة للاحكام لا النابية عنها فظهر
من هذا ان معنى الملايمة هو المناسبة هذا كلامه وصاحب التنقيح خالفهم
في ذلك حيث ذهب الى ان الملايمة شرط المناسبة لا نفسها وتبعه المصنف
قيل انما شرط الملايمة لان الاصل شاهد والوصف المستنبط شهادته
والشهادة مختصة بلفظ اشهد فمن اتى به يجب القبول واذا اتى بغيره ينظر
ان كان في معناه يجب القبول والا فلا فكذا القياس اذا اتى بوصف منقول
عن السلف يجب القبول واذا اتى بغيره ينظر ان كان في معناه يجب العمل به
والا فلا هذا ما عليه الجمهور والشافعية لا يخالفوننا في اشتراط الملايمة
وفي تفسيرها كذا قال القاآني وفيه نظر لانه بمجرد وجود الملايمة لا يجب
العمل عندنا غايته انه يصح العمل بمجرد وجودها وانما يجب اذا كانت الملايمة
مؤثرة فالملايمة كاهلية الشهادة والتأثير كالعدالة وعند بعض
الشافعية يجب العمل بالملايم بشرط شهادة الاصل وعند البعض
بمجرد كونه مخيلا كذا في التنقيح قوله اي في حق الرخص اي اعتبر الضرورة
في حقه قوله وهذه تجوز القياس واعلم ان حاجتنا الى اثبات كون الوصف
الذي لا يحس ولا يعاين حجة وما لا يحس فطريق معرفته الاستدلال
باثره الذي ظهر في موضع من المواضع الا يرى انا نتوصل الى معرفة
الصانع بآثار صنعه والى معرفة عدالة الشاهد وصدقه بظهور اثر
دينه في منعه عن تعاطي محظور دينه فيستدل بذلك على كونه مجانبا
عن الكذب في شهادته لكن لم يجز العمل به قبل الملايمة لان كون الوصف
مناطا لامر شرعي فلا بد ان يكون موافقا لما نقل عن الذين عرفوا احكام
الشرع ببيانهم ويجوز بعدها لكن لا يجب العمل الا بعد العدالة كما في الشاهد
المستور الحال يجوز العمل بشهادته قبل ظهور عدالته نظرا الى اصل
الاهلية حتى لو قضى القاضي بشهادته نفذ وبعد ظهور العدالة يجب

اي شرط الدعل المناسبة فلا يتنافيان بتغايرهما بما يغايرهما ويكون اخص منها كذا قيل منه

اي جمهور الفقهاء من السلف والخلف منه

العمل بشهادته فكذلك الوصف يجوز العمل به اذا كانت ملائمة لكن لا توجب
الا بعد العدالة لان الوصف مع كونه ملائمًا يجوز ان يكون غير علة لا نه
لا يكون علة لذاته بل بجعل الشارع اياه علة فيحتمل الرد مع الملائمة فلا بد
من العدالة قوله والموجب للقياس هو التأثير بمعنى ان يثبت بنص او اجماع
اه واعلم ان التاثير عند اصحاب الشافعي هو ان يثبت بنص او اجماع اعتبار
الوصف في عين ذلك الحكم ولذا قال الامام الغزالي المؤثر مقبول
باتفاق القايسين وقصر القاضي ابو زيد القياس عليه لكنه اورد للمؤثر
امثلة عرف بها انه قبل الملائم لكنه سماه ايضًا مؤثرًا فالقياس ينقسم
باعتبار عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول
ان يظهر تاثير عين الوصف في عين الحكم الثاني ان يظهر تاثير عينه في جنس
الحكم الثالث ان يظهر تأثير جنسه في عينه الرابع ان يظهر تاثير الجنس في
الجنس ثم للجنسية مراتب عمومًا وخصوصًا ولذا تتفاوت الظن والاعلى مقدم
على الاسفل والاقرب مقدم على الابعد في الجنسية فالمص اخذ من كلامهم
تفسير المؤثر وقيد الجنس بالقريب ليتميز عن الملائم واورد بدل العين
النوع لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسكر
المخصوص بالخمر والحرمة المخصوصة بها فيتوهم ان للخصوصية مدخلًا
في العلية والمراد بالوصف الوصف الذي جعل علة لا مطلق الوصف
وكذا المراد بالحكم الحكم المطلوب بالقياس لا مطلق الحكم لان جميع
الاوصاف والاحكام حتى الاجناس انواع لمطلق الوصف والحكم فلا يبقى
فرق بين علية السكر للحرمة وعلية الضرورة للتخفيف فاضافة النوع
الى الوصف والحكم بمعنى من البيانية اي النوع الذي هو الوصف او الحكم المط
فهو نوع لمطلق الوصف والحكم وقد بين بالاضافة الى الوصف المخصوص
والحكم المطلوب احترازًا عن الانواع العالية والمتوسطة التي وقع التعبير
عنها بلفظ الجنس واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فهو بمعنى اللام
فالحاصل ان الوصف المؤثر هو الذي ثبت بنص او اجماع علية ذلك النوع
من الوصف لذلك النوع من الحكم او علية جنس ذلك الوصف لنوع ذلك
الحكم او علية ذلك النوع من الوصف لجنس ذلك الحكم او علية جنس الوصف

بجنس

بجنس الحكم كذا في التلويح وفيه بحث اما اولا فلانا سلمنا تعين الوصف
بهذا لكن البعيد والابعد لا يتعينان اذ لو اريد بهما التفاوت بمرتبة لم يتأت
بمثل الابعد لكونه متضمنًا لمصلحة لان بعده المتضمنة لضرورة ثم لحفظ
العقل ثم ايقاع العداوة والبغضاء ثم السكر ثم الحرمة وان اريد بالابعد اعلى
الكل وبالبعيد ما بعده فالمناسب اعم من متضمن المصلحة ودافع المفسدة
بل وصف نيط به حكم الشرع اعم منه واما ثانيا فلان المتضمن لمصلحة لا يلزم
ان يكون ابعد على ما هو عين النوع بانه الوصف الداعي علة لاحتمال ان يكون
الداعي علة ما هو الانزل منه هكذا قيل فليتأمل قوله وهكذا في جانب الحكم
فانه يقابل كلًا مما ذكر في جانب الوصف حكم في مرتبة عمومًا وخصوصًا
فيتعلق بالعجز بسبب عدم العقل حكم هو سقوط ما يحتاج الى النية
كالعبادات ويتعلق بالعجز بسبب ضعف القوى حكم هو سقوط وجوب الحج
والجهاد ويتعلق بالعجز الناشي عن الفاعل بدون اختياره سقوط المطالبة
في الحال وهو وجوب الاداء في حق الصلوة ويتعلق بالعجز الناشي عن الفاعل
مطلقا حكم سقوط المطالبة في الحال في العبادات البدنية والترخص
بقصر الصلوة وتأخير الصوم ويتعلق بمطلق العجز حكم فيه تخفيف في
الجملة قوله وقد يتركب البعض من الاربعة مع البعض كالصغر مثلًا
فان لنوعه اعتبارا في جنس الولاية ولجنسه اعتبارا في جنسها فان جنسه
العجز والولاية ثابتة على العاجز كالمجنون مثلا وقس عليه البواقي كذا في
التوضيح قوله اما الرباعي فواحد فقط مثاله كالسكر فانه مؤثر في
الحرمة وكذا جنسه الذي هو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثر في الحرمة
ثم السكر يؤثر في وجوب الزاجر اعم من ان يكون اخرويًا كالحرمة او دنيويًا
لما كان السكر مظنة للقذف صار المعنى المشترك بينهما وهو ايقاع
العداوة والبغضاء مؤثرًا في وجوب الزاجر قوله فالباقي اعتبار الجنس
في الجنس والنوع في الجنس والجنس في النوع مثاله كالتيمم عند خوف فوت
العيد فان الجنس وهو العجز بحسب المحل عما يحتاج اليه شرعًا مؤثر
في الجنس اي في سقوط الاحتياج وفي النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء
فتيمموا اقامة لاحد العناصر مقام الاخر فان التراب مطهر في بعض

الاحوال بحسب تشف النجاسات وايضا عدم وجدان الماء وهو نوع مؤثر
فى الجنس وهو عدم وجوب استعماله لكن النوع وهو خوف الفوت لايؤثر
فى النوع اى فى التيمم من حيث انه تيمم قوله واما الجنس فى الجنس فالبا فى
مثاله كما يقال الحيض علة لحرمة الصلوة فهذا تأثير النوع فى النوع وايضا
علة للجنس وهو حرمة القراءة اعم من ان تكون فى الصلوة او خارجها و
لجنسه وهو الخروج من السبيلين تأثير فى حرمة الصلوة لكن ليس له تأثير
فى الجنس وهو حرمة القراءة مطلقا قوله واما النوع فى الجنس فالبا فى
مثاله كالحيض فى حرمة القربان فهذا تأثير النوع فى النوع وجنسه وهو
الاذى علة ايضا لحرمة القربان ولجنسه وهو وجوب الاعتزال من النساء
والغلمان قوله واما العكس يعنى الجنس فى النوع فالبا فى مثاله كما فى
المتيمم اذا لم يجد الا ماء يحتاج الى شربه فان العجز الحكمى بحسب المحل عن
استعمال ما يحتاج اليه شرعا مؤثر فى سقوط الاحتياج فهذا تأثير الجنس
فى الجنس ثم النوع مؤثر فى النوع كقوله تعالى فلم تجدوا ماء على ما ذكرنا
وايضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر فى الجنس اى فى عدم استعماله
دفعا للهلاك لكن الجنس غير مؤثر فى النوع لان العجز المذكور لا يؤثر فى
التيمم من حيث التيمم قوله لان اعتبار النوع فى النوع ان يتركب مع اعتبار
الجنس فى النوع مثاله كما فى طهارة سؤر الفارة فان الطواف علة للطهارة
لقوله عليه السلام انها من الطوافين وجنسه وهو مخالطة نجاسة
يشق الاحتراز عنها علة للطهارة كابار الفلوات او يتركب مع اعتبار
النوع فى الجنس مثاله كافطار المريض فان المرض مؤثر فى الجنس وهو
التخفيف فى العبادة مطلقا صوما كان او صلوة او غيرهما وكذا فى
الافطار بسبب الضرورا او يتركب مع اعتبار الجنس فى الجنس كولاية
النكاح فى المجنون جنونا مطبقا فانه من حيث انه عجز بسبب عدم العقل مؤثر
فى مطلق الولاية ثم من حيث انه عجز دائمى بسبب عدم العقل علة لولاية
النكاح للحاجة بخلاف الصغر فانه من حيث انه صغر لا يوجب هذه الولاية
قوله ثم اعتبار الجنس فى النوع ان يتركب مع اعتبار النوع فى الجنس مثاله
كخروج النجاسة فانه مؤثر فى وجوب الوضوء ثم خروجها من غير السبيلين

كما فى اليد وهى آلة التطهير مؤثر فى وجوب ازالتها او يتركب مع اعتبار الجنس
فى الجنس مثاله كالولاية فى مال الصغير فان العجز لعدم العقل مؤثر فى مطلق
الولاية ثم هو مؤثر فى الولاية فى المال للحاجة الى بقاء النفس قوله ثم اعتبار النوع
فى الجنس ان يتركب مع اعتبار الجنس فى الجنس كما فى عدم الصوم على الصبى
والمجنون فان العجز لعدم العقل مؤثر فى سقوط العبادة للاحتياج الى النية
ثم الجنس وهو العجز بخلل فى القوى مؤثر فى سقوط العبادة قوله وقيل
بالدوران احتج بعض الاصوليين على علية الوصف بدوران الحكم معه اى
وجود الحكم عند وجود الوصف ويسمى الطرد وبعضهم زاد على الوجود
عند الوجود العدم عند العدم ويسمى الطرد والعكس قال المحقق
الطرد والعكس هو ان يكون الوصف بحيث يوجد الحكم بوجوده ويعدم
بعدمه وهو المسمى بالدوران وقد اختلف فى افادته للعلية على مذاهب
اولها وعليه الاكثر يفيد بمجرده ظنا ثانيها يفيد قطعا ثالثها لا يفيد قطعا
ولا ظنا وهو مختار ابن الحاجب قوله بكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا
جواب عما يقال ان هذا الاشتراط لا يصح عند من لا يقول بمفهوم المخالفة
اذ لا يكون النص قائما عند عدم الوصف المنصوص عليه ولا يكون له
ح موجب لا نفيا ولا اثباتا ولا تناوله اصلا مثلا اذا لم يقم الى الصلوة بل قعد
لم يتناوله النص الا عند القائلين بمفهوم الشرط واما عند غيرهم فيكون
عدم وجوب الوضوء مبنيا على عدم دليل الوجوب فيجعل من حكم النص
المذكور بطريق المجاز حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق
عدم الوجوب كذا فى التلويح قوله لان العلل الشرعية امارات دليل
القائلين بثبوت العلية بالدوران قوله والدوران مطلقا لا يفيد
العلية استدل الغزالى على انه لا يفيد العلية بان المقتضى لعلية
الوصف ح اما الاطراد وحده او هو بقيد الانعكاس وكلاهما باطل
اما الاول فلان الاطراد حاصله انه لا يوجد فى صورة بدون
الحكم ووجوده بدون الحكم هو النقض فيكون الاطراد هو السلامة عن
النقض والنقض احد مفسدات العلة والسلامة عن مفسد واحد لا
توجب انتفاء كل مفسد ولا ينتفى الفساد الا به سلمنا لكن انتفاء كل مفسد

نسخة

اى يلزم من وجود الوصف وجود الحكم وهو الطرد ومن عدمه عدمه وهو العكس
سطح

قوله فلا دليل على صحة انتفاء المفسد قلنا لا بل دليل فساده انتفاء المصحح منهي

لا يكفي في الصحة فلا بد من مقتضى للصحة وذلك ان عدم المانع وحده لا يصلح علة مقتضية فلا يكون كافيًا في تصحيح العلية وجعله صالحًا للتعليل به وهو المط واما الثاني فلان الانعكاس لو كان شرطًا في صحة العلية لكان شرطًا في العلية وليس كذلك ويرد عليه ان المنع والتسليم وظيفة المعترض دون المستدل فقوله سلمنا ليس كما ينبغي الا ان يقال معناه قدرنا على ما فسره العلامة التفتازاني او يقال هذا المقام من مجاز استعمال التسليم لان المسلمات هي القضايا التي تكون غير بينة ويكون تسليمها ليبنى عليها الكلام اما على سبيل حسن الظن بالعلم او على سبيل الاستكشاف والتشكيك فيها سواء استعملها المستدل كما في القياسات الخلفية او المعترض كما نص عليه الفاضل الابهري فعلى هذا يكون القول بان التسليم وظيفة المعترض دون المستدل غير مسلم قوله والقيام نادر اشارة الى بطلان كلام الفريق الثالث وذلك ان ما اشترطوا من قيام النص في الحالين ولا حكم له امر لا يوجد الا نادرًا ولا عبرة بالنادر في احكام الشرع فلا يجعل اصلًا فيما هو احد الاركان بان يبنى عليه ثبوت العلية قوله واما حكمه فالتعدية اى تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه وزاد القاضي الامام ابو زيد ولا اجماع ولا دليل فوق الرأى فيه فان قيل قد جعل التعدية شرط القياس بقوله وان يكون المعدى حكمًا شرعيًا وذلك يقتضي ان يتوقف القياس عليها او تكون متقدمة عليه وجعلها ههنا حكم القياس وذلك يوجب تأخرها عنه ووجودها به وبينهما تناف اجيب بان المراد من كون التعدية شرطًا اشتراط كونها حكمًا له وقيل المراد بكونها شرطًا انها شرط للعلم لصحة القياس لا شرط نفس القياس ثم لا يخفى ما في حمل التعدية على الحكم من التسامح لان حكم الشرع الاثر الثابت فيكون غيره والتعدية نفس القياس فلا يكون حكمه اللهم الا ان يقال الضمير يرجع الى التعليل الذى يدل عليه القياس فعلى هذا لا يكون اى القياس بيان المرجع وهو خلاف الظاهر وانما قال اتفاق لانه لا خلاف ان حكم القياس التعدية وانما الخلاف في التعليل واحد وعند الشافعي التعليل اعم من القياس حيث جوز التعليل بالقاصرة وقال ان كانت العلة متعدية تسمى قياسًا وان كانت قاصرة

قوله اى تعليل حرمة الربوا في النقدين بالثمنية كالتعليل بالثمنية وهو قول جماعة من اصحابنا منهم الشيخ ابو منصور تعدى القاصر والتعليل منهي

تسمى تعليلًا مستقيمًا واحتج بان المعنى المستنبط من النصوص لما كان من جنس الحجج التي يتعلق بها الاحكام الشرعية وجب ان يتعلق به اثبات الحكم مطلقًا سواء تعدى الى فرع اولا مثل تعلق الحكم بساير الحجج من الكتاب والسنة فان الحكم يثبت به خاصًا كان او عامًا وهذا لان الدليل الذى يدل على كون الوصف علة من الملايمة والعدالة بالتاثير والاخالة والعرض على الاصول لا يقتضي تعديته بل التعدية باعتبار عموم الوصف وعدمها باعتبار خصوصه وبان التعدية توقفت على صحة العلية اجماعًا فلو توقفت صحة العلية عليها لزم الدور وحجتنا ان العلة القاصرة لا تفيد شيئًا فالتعليل بالعلة القاصرة يكون عبثًا وهذا لان فائدة التعليل التوسل الى معرفة الحكم وهذه الفائدة ههنا معدومة لان الحكم في المنصوص ثابت ومعلوم بالنص والنص فوق التعليل فلا يجوز قطع الحكم عنه ولا يتوسل به الى معرفة الحكم في غير الاصل لانه لا يفيد تعدية فان قالوا التعدية بالعلة القاصرة تفيد اختصاص النص بحكم قلنا هذه الفائدة تحصل بترك التعليل لان غيره انما يلحق به بالتعليل فاذا لم يعلل تحصل هذه الفائدة ولان التعليل بالعلة القاصرة لا يمنع التعليل بالمتعدية لجواز ان يكون الحكم معلولًا بعلتين فلا يفيد الاختصاص واما الجواب عن الدور فيقول لم لا يجوز ان يقال صحتها في نفسها لا تتوقف على صحة تعديتها بل على وجودها في غير الاصل وح ينقطع الدور على انه دور معية فلا يضر كذا قالوا قيل هذا الخلاف مبنى على الاختلاف في جواز التعليل لتعدية الحكم الى فرع فيه نص فمن جوز ذلك جوز التعليل بالعلة القاصرة ومن لم يجوز ذلك لم يجوز التعليل بها نص عليه القاآني قوله حكمًا للتعليل لازمًا له يعنى عندنا حتى لو خلا التعليل عن التعدية كان باطلًا وعند الشافعي وجماعة من اصحابنا منهم الشيخ ابو منصور التعليل جايز بدون التعدية حتى جوزوا تعليل حرمة الربوا في النقدين بالثمنية قوله فلا تعليل تحقيق الكلام اذا ثبت ذلك قلنا ان جميع ما يقع التعليل لاجله اربعة اقسام الاول اثبات السببا ووصفه الثاني اثبات الشرط او وصفه الثالث اثبات الحكم او وصفه الرابع هو تعدية

اى لا يتوقف على كونه متعديًا منهي

حكم معلوم بسببه وشرطه باوصاف معلومة بان يكون المعدتى حكما شرعيا
بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه وان يبقى حكم النص بعد التعليل على
ماكان قبله والتعليل للاقسام الثلثة الاول ابتداء باطل لا التعليل
بطريق التعدية لان التعليل شرع مدركا لاحكام الشرع لان القياس
هو الاعتبار بامر مشروع وليس بمثبت ابتداء وفى اثبات السبب او وصفه
اثبات الشرع بالرأى اما فى اثبات السبب فظاهر واما فى اثبات وصفه
فلان الموجب لما لم يعمل بدون صفته كان اثباتها بالتعليل بمنزلة اثبات
اصل السبب به فكان فى ذلك نصب الشرع بالرأى ايضا وفى اثبات
الشرط ووصفه ابطال الحكم ورفعه لان الحكم كان ثابتا قبل الشرط
وبعد ما شرط كان متعلقا ومعدوما قبل وجوده فكان اثبات الشرط
بالتعليل ابتداء رفعا للحكم الثابت ونسخا له وكذا التعليل لاثبات وصف
الشرط لان الوصف بمنزلة الشرط يتوقف الحكم عليه كما يتوقف على
الشرط فيكون اثبات الوصف رفعا للحكم كاثبات اصل الشرط وفى اثبات
الحكم ابتدا او وصفه نصب الشرع ابتداء وليس ذلك الى العباد وما
القياس الا الاعتبار بامر مشروع فبطل التعليل لهذه الاقسام جملة
وبطل التعليل لنفيها ايضا لان نفيها ليس بحكم شرعى فبطلت هذه الوجوه
كلها فلم يبق الا الرابع هذا تقرير كلام فخر الاسلام قال صاحب الميزان
لا معنى لقول من يقول ان القياس حجة فى الفصل الاخير دون الفصول
الاخر لانه ان اراد به معرفة علة الحكم بالرأى والاجتهاد فذلك جائز فى
الجميع لان المعرفة لا تختلف وان اراد به ان الجمع بين الاصل والفرع
لا يتصور الا فى الفصل الاخير فهو ممنوع لانه يتصور فى جميع الفصول
وان اراد به ان القياس لا يثبت به شئ فهو مسلم ولكن فى الفصول الثلثة
الاول لا يثبت به شئ كما فى الفصل الاخير بل يعرف به السبب والشرط
كما يعرف به الحكم قوله واختلف فى تعدية السبب لا خلاف بين الفقهاء
ان اثبات سبب او شرط او حكم بالرأى ابتداء من غير اصل يرد اليه
باطل ولا خلاف ان اثبات الحكم بطريق التعدية من اصل الى فرع بالشرائط
المعروفة صحيح واختلفوا فى اثبات الاسباب والشروط بطريق التعدية

بان

زشرطه

اى فيما اذا وقع التعليل لكونه غير مشروع اصلا بالتادى ... بعد ثبوت ... بالتعليل لا يجعلنا ... صح
اى اذا وقع التعليل لاثبات هذه الوجوه ابتداء اما اذا وقع ... لا يمكن الاعتبار به فى ... التعليل صح

بان يثبت سبب او شرط لحكم بنص او اجماع هل يجوز تعديته بمعنى جامع الى
الى محل اخر فقال بعض اصحاب الشافعى لا يجوز وهو مذهب عامة اصحابنا
وقال جمهور الاصوليين يجوز وهو مختار بعض اصحابنا منهم صاحب الميزان
وفخر الاسلام فان فخر الاسلام ذكر فى اخر باب حكم العلة من اصوله و
انما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد له فى الشريعة اصل يصح تعليله واما اذا وجد
فلا بأس به ومن هذا تبين ان المراد من قوله فى اول الباب والتعليل
للاقسام الثلثة الاول باطل التعليل لاثباتها ابتداء لا بطريق التعدية
وان قال صاحب التنقيح لم ادر ما مراده وظهر ان كلامه سالم عن الاضطراب
وان ظن من وقع فى الاضطراب انه مضطرب فى هذا الباب ووجه
قول من انكر اثبات الاسباب والشروط بطريق القياس انه لا بد للقياس
من معنى جامع بين الاصل والفرع فاذا قسنا اللواطة على الزنا فى كونها
سببا للحد لا بد ان نقول ان الزنا سبب الحد بوصف مشترك بينه وبين
اللواطة ليمكن جعلها سببا له ايضا وح يكون الموجب للحد المعنى المشترك
فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين له لان الحكم لما اسند الى المعنى
المشترك استحال مع ذلك استناده الى خصوصية كل واحد منهما ويلزم
منه بطلان القياس لان شرطه بقاء حكم الاصل ولم يبق واحتج من
جوز اثباتهما بالقياس اذا كان له اصل بان القياس ليس الا اثبات
ما ثبت فى الاصل بالمعنى الذى ثبت فى الاصل فى فرع هو نظيره وهذا
يتحقق فى الاسباب والشروط كما يتحقق فى الاحكام ولا معنى لقوله
فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين للحد لان الوصف الذى يوجب
سببية الزنا للحد اذا كان مشتركا لا يخرج الزنا من ان يكون موجبا للحد
لان المعنى موجب لسببية لا للحد قوله اى افهام المجتهدين فاللام يغنى
غناء الاضافة فى الاشارة الى المعهود كما هو مذهب البصرية او عوض
عن المضاف اليه كما هو مذهب الكوفية وانما فسر الافهام بذلك اذ افهام
العوام كالاوهام ولذا قيل العوام كالهوام وان عاشوا الف عام قوله
وهو المسمى قياسا جليا اعلم ان القياس جلى وهو ما سبق اليه الافهام
وخفى وهو ما يكون بخلافه ويسمى الاستحسان لكنه اعم من القياس الخفى

فان كل قياس خفيّ استحسان وليس كلّ استحسان قياسًا خفيًا لانّ الاستحسان
قد يطلق على ما ثبت بالنصّ والاجماع والضرورة لكن الغالب في كتب اصحابنا
انه اذا ذكر الاستحسان يراد به القياس الخفيّ قال في التحقيق قال بعض اصحابنا
الاستحسان المعنويّ هو القياس الخفيّ وانّما سمّي به لانه في الاكثر الاغلب
يكون اقوى من القياس الظاهر فيكون الاخذ به مستحسنًا ولمّا صار
اسمًا لهذا النوع من القياس بقي الاسم وان كان مجروحًا بالقياس الظاهر
فاذا قال ابو حنيفة تركت الاستحسان واخذت بالقياس اراد بذكره التنبيه
على انّ فيه علّة سوى علّة الاصل او معنى اخر يوجب ذلك خلاف هذا
الاصل وان الاحسن ان يذهب اليه لكن لمّا لم يترجّح عندي لانضمام
معنى اخر الى القياس الظاهر الذي يوجب العمل به ما اخذت به وذكر
صدر الاسلام انّ الاستحسان اذا كان اكثر تاثيرًا كان استحسانًا
تسمية ومعنىً وان كان القياس اكثر تاثيرًا كان استحسانًا تسميةً لا
معنى والاستحسان معنىً هو القياس ثم الاستحسان دليل عندنا وعند
الحنابلة وانكره غيرهم حتى قال الشافعيّ من استحسن فقد شرع يعني
من اثبت حكمًا بانّه مستحسن عنده من غير دليل من قبل الشارع فهو
الشارع لذلك الحكم لانه لم ياخذه من الشارع وهذا الكلام غير مستحسن
ولا صادر عن روية لكنّا نقول من استصحب فقد شرع وذلك انهم
اثبتوا صحّة الاستدلال باستصحاب الحال وعامّة اصحابنا على انه باطل
لا يثبت به حكم شرعيّ وسيجيء بيانه ان شاء الله تعالى ثم اعلم ان بعض
القادحين طعن على ابي حنيفة واصحابه في تركهم القياس بالاستحسان
الثابت بالرّاي وقالوا انّ حجج الشرع الكتاب والسّنة والاجماع والقياس
والاستحسان قسم خامس لم يعرفه احد من جملة الشرع سوى ابي
حنيفة واصحابه انه من دلائل الشرع ولم يقم عليه دليل بل هو قول
بالتشهي فكان ترك القياس به تركًا للحجّة الشرعيّة بما ليس بحجّة لاتباع
هوى او شهوة نفس فكان باطلًا ثم انّ القياس الذي تركوه بالاستحسان
ان كان حجّة شرعيّة فالحجّة الشرعيّة حقّ وماذا بعد الحق الّا الضلال
وان كان باطلًا فالباطل واجب الترك وممّا لا يشتغل بذكره وانهم قد

وهو كفر او كبيرة كذا قال المحقق في شرح المختصر

ذكروا

ذكروا في بعض المواضع انّا ناخذ بالقياس ونترك الاستحسان به فكيف
يجوزون الاخذ بالباطل والعمل به وذكروا في جنس الطعن ما يدل على قلّة
الورع وكثرة التهوّر وكلّ ذلك طعن من غير رويّة وقدح من غير وقوف
على المراد فابو حنيفة رحمه الله اجلّ قدرًا واشدّ ديانة من ان يقول في
الدين بالتشهي او عمل بما استحسنه من غير دليل شرعًا ولكنّا نقول
الاستحسان لغة هو عدّ الشيء واعتقاده حسنًا يقال استحسنت كذا
اي اعتقدته حسنًا واصطلاحًا اسم لدليل متفق عليه نصًّا كان او
اجماعًا او قياسًا خفيًّا اذا وقع في مقابلة قياس يسبق اليه الافهام حتى
حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من
غير تصوّر خلاف ثم انه غلب في اصطلاح الاصول على القياس الخفي
خاصّة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزًا بين القياسين
واما في الفروع فاطلاق الاستحسان على النصّ والاجماع عند وقوعهما
في مقابلة القياس الجلي شايع ويعمل به اذا كان اقوى من القياس الجلي
ولمّا ظهر المراد به فالخصم ان انكر التسمية فلا مشاحة في الاصطلاحات
وسببها التمييز بين حجّة وان انكر كونه حجّة فهو باطل لانا بيّنّا انه اسم
لدليل متفق عليه وليس عملًا بالهوى والشهوة وقد قال الشافعيّ في
المتعة استحسن ان تكون ثلاثين درهما وفي الشفعة استحسن ان
يثبت للشفيع الشفعة الى ثلاثة ايام ومالك بن انس ذكر لفظ
الاستحسان في مواضع من كتابه قال المحقق في شرح المختصر والحقّ
انه لا يتحقق استحسان مختلف فيه لانهم ذكروا في تفسيره امورًا
لا تصلح محلًّا للخلاف لان بعضها مقبولة اتفاقًا وبعضها مترددة
بين ما هو مقبول اتفاقًا وبين ما هو مردود اتفاقًا فقيل دليل
ينقدح في نفس المجتهد ويعسر عليه التعبير عنه وهذا من المتردّد
بين القبول والرّد اذ نقول ما المعنى بقوله ينقدح ان كان بمعنى
انه يتحقق ثبوته فيجب عليه العمل به اتفاقًا ولا اثر لعجزه عن التعبير
فانه يختلف بالنسبة الى الغير واما بالنسبة اليه فلا وان كان بمعنى
انه شاكّ فيه فهو مردود اتفاقًا اذ لا يثبت الاحكام بمجرد الاحتمال

والشك وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى وهذا مما لا نزاع
فى قبوله وقيل تخصيص قياس باقوى منه وهذا ايضا مما لا نزاع فى
قبوله وقيل العدول الى خلاف النظير لدليل اقوى منه وهذا ايضا مما
لا نزاع فى قبوله وقيل العدول عن حكم الدليل لمصلحة الناس كدخول الى الدليل
الحمام من غير تعيين زمان المكث ومقدار الماء المسكوب والاجرة و
ذلك على خلاف الدليل وكذلك شرب الماء من السقاء من غير تعيين الماء
وبدله وهذا ايضا متردد وذلك ان مستنده مثله اما العادة المعتبرة
من جريانه فى زمانه عليه السلام فقد ثبت بالسنة او جريانه فى عهد
الصحابة مع عدم انكارهم عليه فقد ثبت بالاجماع واما غيرهما فان كان نصا
او قياسا مما ثبت حجيته فقد ثبت به وان كان شيئا غيره مما لم يثبت حجيته
فهو مردود قطعا هذا واورد على هذه التفاسير ان ترك الاستحسان
بالقياس يكون عدولا عن الاقوى الى الاضعف واجيب بانه انما يكون
بانضمام معنى اخر الى القياس به يصير اقوى ولما اختلفت العبارات
فى تفسير الاستحسان مع انه قد يطلق لغة على ما يهواه الانسان و
يميل اليه وان كان مستقبحا عند الغير وكثر استعماله فى مقابلة القياس
على الاطلاق كان انكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا حتى يتبين
المراد منه اذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه وبعد ما عرف معناه
واستقرت الاراء على انه اسم لدليل متفق عليه فهو حجة عند الجميع
بلا خلاف كذا فى التلويح قوله كما فى الاستصناع فيما فيه تعامل الناس بان
يامر انسانا ان يخرز له خفا مثلا بكذا ويبين صفته ومقداره ولا يذكر له
اجلا ويسلم اليه الثمن اولا يسلم فانه يجوز والقياس يقتضى عدم جوازه
لانه بيع معدوم لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع لتعامل الناس فيه قوله كما
فى طهارة الحياض والابار والاوانى فان القياس يابى طهارة هذه الاشياء
لانه لا يمكن صب الماء على الحوض والبئر ليتطهر ولان الدلو يتنجس بملاقاة
الماء فلا يزال يعود وهو نجس وكذا الماء يتنجس بملاقاة الانية النجسة
والنجس لا يفيد الطهارة لكنهم تركوا العمل بموجب القياس للضرورة و
للضرورة اثر فى سقوط الخطاب لان فيه حرجا والحرج مدفوع بالنص

قوله وله قسمان قال فى التلويح الصحة تقارب الاثر والضعف يقارب الفساد
وبهذا الاعتبار يتحقق تقابل القسمين فى كل من القياس والاستحسان والمراد
بظهور الصحة فى الاستحسان ظهورها بالنسبة الى فساد الخفى وهو لا ينافى
خفاءها بالنسبة الى ما يقابله من القياس والمراد بخفاء الصحة فى القياس
الجلى خفاؤها بان ينضم الى وجه القياس معنى دقيق يورثه قوة ورجحانا
على وجه الاستحسان قوله كسؤر سباع الطير فانه نجس قياسا على سؤر سباع
البهائم لجامع السبعية وهذا معنى ظاهر الاثر لانهما يستويان فى نجاسة
اللحم فيستويان فى نجاسة السؤر وطاهر استحسانا لان السبع ليس بنجس
العين بدليل جواز الانتفاع به كالاصطياد والبيع والانتفاع بجلده
وعظمه ولو كان نجس العين لما جاز الانتفاع به كالخنزير وسؤر سباع
البهائم انما كان نجسا باعتبار انها تشرب بلسانها فيختلط لعابها
بالماء ولعابها يتولد من لحمها وهذا لا يوجد فى سباع الطير لانها
تشرب بمنقارها ومنقارها طاهر بذاته لانه عظم جاف وعظم الميت
طاهر فعظم الحى اولى فلا يختلط لعابها بالماء فلا يتنجس الماء قوله
لمناسبة ظاهرة بينهما ولهذا صح التعبير عنه بالركوع فى قوله تعالى وخر
راكعا اى سقط ساجدا قوله لم يجب قربة مقصودة يعنى بطريق الاستبداد
بنفسه ولهذا لا تلتزم بالنذر كما لا تلتزم الطهارة له وانما المقصود
مجرد ما يصلح تواضعا يحصل به مخالفة المشركين الذين امتنعوا عن
السجود لله تعالى استكبارا والاقتداء بالمقربين الذين تبادروا الى السجود
تقربا وافتخارا كما اخبر الله تعالى عن الفريقين فى مواضع السجود والركوع
فى الصلوة يحصل ما هو المقصود من السجود بالركوع فى الصلوة لحصول
معنى التواضع والعبادة فيه فيسقط عنه السجود به كما سقطت
الطهارة للصلوة بطهارة وقعت لغير الصلوة بخلاف سجود الصلوة
حيث لا يجوز اقامة الركوع مقامه ولا عكسه لان كل واحد منهما
مقصود بنفسه ثبت ذلك بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا و
اسجدوا قوله ولا يرجح الاستحسان عند التعارض الا اذا قوى اثره وضعف
اثر القياس ترجيح الاستحسان بقوة اثره على القياس اكثر من ان يحصى

واما القياس الذي يرجح على الاستحسان بقوة اثره الباطن فقليل الوجود
فانه لم يوجد الا في ست مسائل او سبع على ماذكره القاآني وقد صرح به
صاحب التحقيق ايضا ونقل عن الناطفي ان ترك الاستحسان والعمل
بالقياس نادر لم يات منه غير اثنتي عشرة مسئلة ولنوردها مجردة
عن التعليل الاولى مسئلة التلاوة كما بينها المص والثانية اذا اقام
رجلان البينة لكل منهما على ثالث حتى بانه ارهنه هذه العين التي
في يده واقبضها له ولم يذكرا تاريخا ففي الاستحسان يقضي بان
العين رهن عندهما ويجعل كانهما ارتهناها معا وفي القياس تهاترت
البينتان ولا يثبت الرهن وبه تاخذ الائمة الثلاثة لو اقاماها على ميت ففي الاستحسان
يكون في يد كل منهما نصفها رهنا وبه قال ابو حنيفة ومحمد وفي القياس
لا يثبت الرهن كالاول وبه قال ابو يوسف والثالثة ذكر في كتاب بيوع
الاصل وهي ما اذا وقع الخلاف بين المسلم اليه ورب السلم في ذرعان
المسلم فيه ففي القياس يتحالفان ويتفاسخان وبه ناخذ وفي الاستحسان
القول قول المسلم اليه والرابعة ذكر في كتاب رهن الاصل وهي ما اذا
دفع الرجل لامرأته رهنا بمهر المثل ثم طلقها قبل الدخول ففي
الاستحسان يجوز ان يكون رهنا بالمتعة وفي القياس لا يكون رهنا
حتى لو هلك عندنا لا يذهب بالمتعة ولها مطالبة الزوج بها وهو قول
ابي يوسف وبه اخذ والخامسة ما اذا غصب العقار فانه يكون مضمونا
في الاستحسان وهو قول محمد ولا يكون مضمونا في القياس وهو قول
ابي يوسف وبه يؤخذ والسادسة ما لو شهد اربعة على رجل بالزنا
وشهد عليه رجلان بالاحصان فامر القاضي برجمه فوجد الامام
شاهدين عبدين او رجعا عن الشهادة ولم يمت المرجوم بعد الاصيب
بجراحات ففي الاستحسان يندرئ الحد ويسقط عنه ما بقي وفي القياس
يحد حد البكر مائة جلدة وبه قال ابو يوسف ومحمد وبه اخذ والسابعة
ما اذا شهد اربعة على رجل بالزنا فقضى القاضي عليه بالحد مائة
جلدة ثم شهد عليه شاهدان بانه محصن والجلد بعد لم يكمل ففي
الاستحسان لا يرجم وفي القياس يرجم وبه قال ابو يوسف ومحمد وبه

اخذ

اخذ والثامنة ما اذا وكل المستأمن مستأمنا اخر بالخصومة ثم لحق الوكل
بدار الحرب دون الوكيل ففي الاستحسان لا ينعزل الوكيل بذلك وفي القياس
ينعزل وبه اخذ والتاسعة ما اذا كان للرجل ابن معتوه وللمعتوه ابن
بالنكاح من امة الغير فاشترى الاب تلك الامة لابنه المذكور ففي
الاستحسان يقع الشراء للابن لا للاب وفي القياس على العكس وبه اخذ
والعاشرة ما اذا وقع رجل في بئر حفرت في طريق فتعلق باخر وتعلق
الاخر باخر والاخر باخر فوقعوا جميعا فماتوا ووجد بعضهم فوق بعض في
البئر ففي قول ان دية الاول يجعل اثلاثا ثلثها على الحافر وثلثها على
الاوسط وثلثها هدر ودية الثاني نصفان نصفها على الاول ونصفها
هدر ودية الثالث كلها على الثاني وفي القياس يجعل دية الاول على الحافر
ودية الثاني على الاول ودية الثالث على الثاني وتكون الدية على عواقلهم
وبه اخذ هذا ان علم انهم ماتوا كذلك وان لم يعلم بطل نصف ذلك
كله واخذ بالنصف ونقل عن الكرخي ان القياس في ذلك قول محمد وان
القول الاخر قول ابي يوسف وهو الاستحسان والحادية عشرة ما في
نكاح الاصل رجل قال لعبده هذا ابني او لامته هذه بنتي اوقعت العتق
في هذا بالقياس وتركت الاستحسان والثانية عشرة ما في طلاق الاصل
اذا قال لامرأته اذا ولدت ولدا فانت طالق وقالت قد ولدت وكذبها
الزوج ففي القياس لا تصدق ولا يقع الطلاق وفي الاستحسان بالعكس
اخذ فيها بالقياس وترك الاستحسان ولو قال لها اذا حضت فانت
طالق فقالت قد حضت يقع الطلاق استحسن محمد في هذا لانه لا يعلم
الحيض الا من جهتها بخلاف الولادة ثم اقول عد صاحب التحقيق الخمسة
الاول من تلك المسائل ثم قال رجع ابو يوسف في هذه المسائل من
الاستحسان الى القياس لقوته لكنه صور المسئلة الاولى هكذا اذا
قرأ اية السجدة في ركعة فسجد لها ثم اعادها في الركعة الاخرى في
الاستحسان يلزمه سجدة اخرى وهو قول محمد وفي القياس لا يلزمه
وهو قول ابي يوسف ولا يخفى ان ما ذكره يغاير ما ذكره المص فعلى ما
ذكر وايكون ترجيح القياس على الاستحسان في ثلث عشرة مسئلة والله

اعلم قوله على كل الاستحسان اى على جميع اقسامه قوله وثانيه مردود
يعنى القياس الفاسد الظاهر والباطن يكون مردوداً بالنسبة الى الكل فبقى
ثمانية اوجه حاصلة من ضرب اقسام الاستحسان في اخيرى القياس
فالاول من الاستحسان مرجح عليهما لصحته ظاهراً وباطناً والثانى
يرد مطلقاً لفساده ظاهراً وباطناً بقى اربعة اوجه حاصلة من ضرب
اخيرى الاستحسان في اخيرى القياس الاول تعارض الاستحسان
الصحيح الظاهر الفاسد الباطن والقياس الفاسد الظاهر الصحيح
الباطن والثانى بالعكس والثالث تعارض استحسان صحيح الظاهر
فاسد الباطن وقياس كذلك والرابع تعارض استحسان صحيح الباطن
فاسد الظاهر وقياس كذلك ويسمى اتفاق القياس والاستحسان في صحة
الظاهر وفساد الباطن باتحاد النوع واختلافهما فى ذلك باختلاف
النوع كذا فى التلويح قوله فما ظهر فساده يعنى في هاتين الصورتين
قوله والمستحسن بالقياس الخفى يعدى اى الاستحسان بالقياس الخفى يصح
تعديته الى محل اخر لانه وان اختص باسم الاستحسان فهو قياس شرعى في
الحقيقة وحكم القياس الشرعى التعدية كما عرفت لا غير اى المستحسن بغيره
من الاثر والاجماع والضرورة لانه معدول به عن سنن القياس ومن شرط
صحة التعدية ان لا يكون حكم الاصل معدولاً به عن القياس لما مر قوله
يوجب يمين المشترى فقط اى لا يوجب يمين البايع قياساً لانهما لما اتفقا
على البيع قد اتفقا على ان المبيع ملك المشترى فالمشترى لا يكون مدعياً
على البايع شيئاً فى الظاهر بل البايع يدعى زيادة الثمن والمشترى ينكرها
فكان القياس بالنظر الى سائر الخصومات ان يسلم المبيع الى المشترى بما
اقر به ويحلفه البايع على الباقى وفى الاستحسان يجب اليمين على البايع
كما يجب على المشترى لان المشترى يدعى عليه وجوب تسليم المبيع باحضار
اقل الثمنين الذى يقر به والبايع ينكر تسليم المبيع بما يقر به المشترى من
الثمن والبيع كما يوجب استحقاق الملك على البايع يوجب استحقاق اليد
عليه عند وصول الثمن اليه وهذا الحكم الذى هو وجوب التحالف قبل
القبض تعدى الى وارثيهما حتى لو مات المتعاقدان ووقع الاختلاف في

بين وارثيهما فى مقدار الثمن قبل القبض يجرى التحالف بينهما لان الوارث
قائم مقام المورث في حقوق العباد فوارث البايع يطالب وارث المشترى
بتسليم الثمن ووارث المشترى يطالبه بتسليم المبيع فيمكن تعدية التحالف
اليهما وتعدى الى الموجر والمستاجر كالقصار ورب الثوب اذا اختلفا
فى مقدار الاجرة قبل ان ياخذ القصار فى العمل يتحالفان لان التحالف
لدفع الضرر عن كل واحد منهما بطريق الفسخ ليعود اليه رأس ماله وعقد
الاجارة محتمل للفسخ قبل اقامة العمل كالبيع ويمكن ايضا ان يجعل كل
واحد منهما منكراً ومدعياً على الوجه الذى قلنا ويجرى التحالف بينهما
قوله واما بعد القبض اى الاختلاف في مقدار الثمن بعد قبض المبيع فلم
يوجب يمين البايع الا بالاثر لان المشترى لا يدعى لنفسه شيئاً على
البايع اذ المبيع مسلم اليه فكان ثبوت التحالف بالاثر على خلاف القياس
عند ابى حنيفة وابى يوسف فيقتصر على مورد النص ولا يتعدى الى
الوارث حتى لو اختلف الوارثان بعد موت المتعاقدين والسلعة
مقبوضة قايمة كان القول قول وارث المشترى ولا يجرى التحالف بينهما
لان التحالف بعد القبض معدول به عن القياس مستحسن بالاثر وهو قوله
عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قايمة تحالفا وترادا فان
لفظ الترادّ يشير الى جريان التحالف بعد القبض اذ الترادّ لا يتصور الا
بعد القبض فلذلك لا يتعدى الى غير المنصوص عليه وعند محمد يجرى
التحالف بين الوارثين لان التحالف انما يصار اليه عنده باعتبار ان
كل واحد منهما يدعى عقداً ينكره الاخر اذ البيع بالف غير البيع بالفين
وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده والجواب انا لا نسلم ان كل واحد
منهما يدعى عقداً اخر فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن فان البيع
بالف قد يصير بالفين بزيادة الثمن والبيع بالفين يصير بالف عند حط
الثمن قوله وهذه التعدية لا تنافى ما سبق اشارة الى دفع ما يقال كيف
يصح تعدية المستحسن بالقياس الخفى وقد سبق ان من شرطها ان لا يكون
الحكم ثابتاً بالقياس من غير فرق بين الجلى والخفى وتقرير الدفع ظاهر
قوله وهو ليس بتخصيص العلة اعلم ان تخصيص العلة المستنبطة

اى وارث البايع ووارث المشترى منهم

وهو تخلف الحكم عن الوصف المدعى علة في بعض الصور لمانع جايز عند
القاضي الامام ابى زيد والكرخى وابى بكر الرازى واكثر العراقيين من
اصحابنا وهو مذهب مالك واحمد وعامة المعتزلة وذهب بعض المشايخ
الى انه لايجوز وهو اظهر قول الشافعى وهو مختار صاحب التنقيح والمص
احتج من جوزه بان العلة الشرعية امارة على الحكم وليست بموجبة بنفسها
وانما صارت امارة بجعل جاعل فجاز ان تجعل امارة للحكم في محل ولم
تجعل امارة في محل كما جاز ان تجعل امارة في وقت دون وقت وتخلف
الحكم عنها في بعض المواضع لايخرجها عن كونها امارة لان الامارة لا
تستلزم وجود الحكم في كل المواضع بل الشرط فيها غلبة وجود الحكم
عند وجودها كالغيم الرطب في الشتاء امارة للمطر وقد يتخلف المطر
عنه في بعض الاحيان وذلك لايدل على انه ليس بامارة وتمسك
من ابى جوازه بان وجود العلة مع تخلف حكمها مناقضة فتفسد به
وذلك لان الوصف الذى جعل علة اذا وجد متعريا عن الحكم لايخ من
ان يكون امتناع الحكم لمانع او لا لمانع والثانى ظاهر الفساد اذ التخلف
بلا مانع مناقضة بلا خلاف وكذا الاول لان علل الشرايع امارات
وادلة على احكام الشارع فكان بمنزلة ما لو نص الشارع في كل وصف
ان هذا الوصف دليل على هذا الحكم اينما وجد فاذا خلا الدليل عن المدلول
كان مناقضة ثم من اجاز من مشايخنا تخصيص العلة زعم ان ذلك
مذهب علمائنا الثلثة مستدلين بانهم قد قالوا بالاستحسان وليس ذلك
الا تخصيص العلة فان معنى التخصيص وجود العلة مع عدم الحكم
لمانع والاستحسان بهذه الصفة فان حكم القياس قد امتنع في صورة
الاستحسان لمانع مع وجود العلة فثبت انهم قائلون بالتخصيص فرد
المص ذلك وقال وهو اى الاستحسان ليس بتخصيص العلة على ما
توهمه البعض وحاصله انه ليس بدليل مخصص للقياس بل عدم حكم
القياس لعدم العلة وذلك لان القياس اذا عارضه استحسان لم يبق
القياس لان دليل الاستحسان ان كان نصا فلا اعتبار للقياس في مقابلته
اذ من شرط صحته عدم النص وكذا ان كان اجماعا لانه مثل النص في

ايجاب الحكم ابتداء وكذا ان كان ضرورة لان في موضع الضرورة اجماعا
وكذا ان كان قياسا خفيا لانه اقوى من القياس الجلى وارجح منه فكان المرجوح
في مقابلة الراجح بمنزلة المعدوم فثبت ان عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع
قيام العلة فلم يكن من باب التخصيص في شئ قوله واما دفعه فبوجوه قال
المحقق في شرح المختصر الاعتراضات كلها راجعة الى منع او معارضة والا
لم تسمع وذلك لان غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليله وغرض
المعترض عدم الالتزام بمنعه عن اثباته به والاثبات به انما يكون بصحة مقدماته
ليصلح للشهادة وبسلامته عن المعارض لينفذ شهادته فيترتب عليه الحكم
فالدفع يكون بهدم احدهما فهدم شهادة الدليل بالقدح في صحته بمنع مقدمة
من مقدماته وطلب الدليل عليها وهدم نفاذ شهادته بالمعارضة بما
يقاومها ويمنع ثبوت حكمها فما لايكون من القبيلين فلا تعلق له بمقصود
الاعتراض فلا يسمع ولا يلتفت اليه ولا يشتغل بالجواب عنه لان جواب
الفاسد ولا نعنى به ان الفاسد ينبغى ان يجاب بالفاسد ان ما يجاب به
الفاسد فهو فاسد لانه وان كان صحيحا في نفسه فانه من حيث هو جواب
لمن ينبغى ان لا يجاب ومن حيث انه ليس متوجها نحو اثبات مطلوبه واشتغال
بما لا حاجة به اليه يكون فاسدا واعلم ان المقدمة قد تمنع تفصيلا و
ذلك واضح وقد تمنع اجمالا وطريقه ان يقال لو صحت مقدمات دليلك
وهى جارية في الصورة الفلانية لوجب ان يثبت الحكم فيها وانه غير ثابت
وهذا هو النقض وايضا فان المقدمة اذا منعت وانتهض المستدل لاقامة
الدليل فللمعترض منع مقدمات دليله ومعارضة دليله عليها قوله الاول
النقض وهو عبارة عن ثبوت الوصف في صورة مع عدم الحكم فيها و
يمكن في جوابه منع كل واحد منهما فليجعل البحث فيه قسمين القسم الاول
فيما يمنع المستدل وجود الوصف في صورة النقض وهو وارد بالاتفاق
وفيه بحثان الاول هل للمعترض ان يدل على وجود الوصف في صورة
النقض حين منع المستدل وجوده او قبل منعه قيل نعم اذ بوجود الوصف
في صورة النقض يحصل النقض فيتم ابطال دليل الخصم فكما انه متمكن
من الابطال فكذا من متمماته وقيل لا فانه انتقال من الاعتراض الى

الضمير في مدعاه وفي دليله وفي عليه ومطلوبه ولا
حاجة به [illegible] في دليل وفي اثباته [illegible] ومقدماته
[illegible] عليه لدليله وفي [illegible] الشهادة
الدليل ونفاذه [illegible] قال العلامة التفتازانى
في حواشيه
سمحه

بالفاسد

وتفصيله
اى منع الاجمال هو النقض بالاجمالى ومنه النقض المذكور
في علة القياس

الاستدلال وقيل ان كان وجود الوصف في صورة النقض حكماً شرعياً
فلا لان الاشتغال باثبات حكم شرعي هو الانتقال بالحقيقة وان لم يكن وجود
الوصف فيها حكماً شرعياً فللمعترض ان يقيم الدليل على وجوده لان كون هذا
تتميماً المطلوبه لا انتقالاً الى مطلوب اخر امر ظاهر بخلاف ما اذا كان حكماً
شرعياً فان جانب الانتقال فيه اظهر وقيل لا ما دام له طريق في القدح
اولى من النقض واما اذا لم يكن له طريق اولى به فجايز وذلك ان غصب
المنصب والانتقال انما ينفيان استحسانا فاذا وجد الاحسن لم يرتكبهما
والا فالضرورة تجوزهما البحث الثاني اذا كان المستدل قد ذكر على وجود
في محل النقض ونقض المعترض العلة فقال المستدل لا نم وجودها
فقال المعترض فينتقض دليلك لوجوده في محل النقض بدون مدلوله
وهو وجود العلة فقد قال الجدليون لا يسمع هذا من المعترض لانه انتقل
من نقض العلة الى نقض دليلها قال ابن الحاجب وفيه نظر ووجهه الشارحون
بان هذا انتقال من اعتراض الى اعتراض وغير المسموع هو الانتقال من
الاعتراض الى الاستدلال ووجهه المحقق بان القدح في دليل العلة قدح
في العلة والقدح فيها مطلوب المعترض فلا انتقال هذا اذا ادعى انتقا
دليل العلة معيناً ولو ادعى احد الامرين وقال يلزم اما انتقاض العلة
او انتقاض دليلها وكيف كان لم يثبت العلية كان مسموعاً بالاتفاق
فان عدم الانتقال فيه ظاهر والقسم الثاني فيما يمنع المستدل
عدم الحكم في صورة النقض وهو وارد اتفاقاً وهل للمعترض اقامة
الدليل على عدم الحكم قيل نعم اذ به يحصل مطلوبه وقيل لا لانه انتقال
وقيل نعم اذا لم يكن له طريق اولى بالقدح كما تقدم **قوله** نحو خروج النجاسة
اي من بدن الانسان علة للانتقاض فنوقض بالقليل يعني لو كان النجس
الخارج من بدن الانسان حدثاً لكان القليل الذي لم يسل من راس الجرح
حدثاً وليس كذلك فيجاب بانا لا نم انه الخروج هو الانتقال من مكانه
باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد هذا المعنى عند عدم السيلان لان النجا[سة]
اذا لم تنتقل تعد في محلها فان تحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق دماً و
الجلدة ساترة لها فاذا زالت الجلدة صار ما تحتها ظاهراً لا خارجاً **قوله**

وجود العلة في الاصل دليلا

مع انه اذا كان له طريق في القدح اولى من النقض ... بسمع من المعترض اقامة الدليل على وجود ... الوصف في صورة النقض واذا لم يكن يسمع ... الضرورة فكذا ها هنا ... على ... الحكم

خارج فان

وهو

وهو اي المعنى الذي لاجله صارت العلة علة بالنسبة الى العلة كالثابت
بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص بمعنى ان الوصف بواسطة معناه اللغوي
يدل على معنى اخر هو مؤثر في الحكم فان كون المسح تطهيراً حكمياً غير معقول
المعنى ثابت باسم المسح لغة لانه اصابة وهي تنبئ عن التخفيف دون التطهير
الحقيقي فلا يسن فيه التثليث لانه انما شرع لتوكيد التطهير المعقول كالغسل
فلا يفيد التثليث في المسح كما في التيمم ويفيد في الاستنجاء لان التطهير فيه
معقول انه ازالة عين النجاسة ولهذا كان الغسل فيه افضل وفي التثليث
توكيد لذلك **قوله** نحو خارج نجس يعني الدم خارج نجس فيكون ناقضاً فنوقض
بالاستحاضة وسلس البول فيرد بان الغرض التسوية بين السبيلين و
غيرهما فان الخارج النجس حدث في السبيلين لكن اذا استمر الخارج
كما في المستحاضة وسلس البول يصير عفواً ويسقط حكم الحدث في
تلك الحالة ضرورة توجه الخطاب باداء الصلوة فكذا ههنا لئلا يلزم فضل
الاصل الفرع وهو الخارج من السبيل في انه اذا استمر يصير عفواً ضرورة
توجه الخطاب باداء الصلوة فلو لم يجعل عفواً في الفرع عند الاستمرار
لكان الفرع مخالفاً للاصل وذلك لا يجوز فثبت ان التسوية التي هي
الغرض من التعليل في جعله عفواً كالاصل فلا يكون نقضاً **قوله** الى
هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه المتاخرون تحامياً عن القول بتخصيص
العلة فعدم المانع عندهم شرط لعلية الوصف وعند الاكثرين لظهور
الاثر عن العلة فانتفاء الحكم في صورة النقض عندهم يكون مستنداً
الى عدم العلة وعند الاكثرين الى وجود المانع وهذا نزاع قليل الجدوى
كذا في التلويح وفيه بحث وهو انهم جوزوا في شركة العنان ربح ما لم
يضمن لمشابهتها للمضاربة الجايز فيها ذلك بالحديث ولم يجوزوا فيها ان
يكون راس المال عروضاً كما جوزوا في المضاربة فيلزمهم القول بتخصيص
العلة فلا بد لمن يجوزه ان يبين المانع الذي تخلف لاجله الحكم **قوله** واما
لتخصيص العلة الاختلاف في العلة المستنبطة واما في المنصوصة
فالمجوز في المستنبطة يجوز فيها بلا خلاف ومن لم يجوز في المستنبطة
فاكثرهم على التجويز في المنصوصة ومنعه بعضهم **قوله** الاول مانع من

انعقاد العلة وذلك حسًّا كالرامى فانه اذا انقطع وتره لم ينعقد الرمى علة وحكما فيما اذا اضاف البيع الى الحر فانه لم ينعقد البيع لعدم المحل اصلاً قوله والثانى مانع من تمامها اى تمام العلة وهو ما اذا اصاب السهم حايطاً مثلاً فردّه عن سننه وكما اذا باع عبد غيره فانه يمنع الانعقاد فى حق الملك لانه ليس له ولاية على الملك شرعًا فلم يصدر التصرف من اهله مضافًا الى محله عن ولاية شرعية فى حق المالك لكنه ينعقد تامًا فى حقه لوجود المجموع فى حقه وفائدة الانعقاد النفاذ عند الاجازة وفائدة عدم تمامه بطلانه عند عدم الاجازة قوله والثالث مانع من ابتداء الحكم كدفع المرمى اليه السهم عن نفسه بالدرع او بترس يجعله امامه وكخيار الشرط من قبيل اضافة الحكم الى سببه اى خيار يثبت بسبب الشرط فان الخيار اذا كان للبايع يمنع ثبوت الحكم وهو الملك للمشترى ولا يمنع من انعقاد العلة وهو الايجاب و القبول قوله كما اذا اندمل اى تماثل وصلح يقال اندمل الجرح تماثل كذا فى الصحاح قوله وكخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الملك ولكن لا نتم الصفقة بالقبض معه ويتمكن من له الخيار من الفسخ بدون القضاء والرضاء ولو تم الحكم لا يتمكن من ابطاله ابتداء كما فى خيار العيب كذا قيل فتأمل قوله وكخيار العيب فانه يثبت الملك معه تامًا حتى كان له ولاية التصرف فى المبيع ولا يتمكن من الفسخ بدون الرضاء او القضاء لكن غير لازم حيث يثبت له ولاية الرد قوله فان قيل ايراد على كون اندمال الجرح وصيرورته فى منزلة الطبع مانعًا من لزوم الحكم قوله قلنا حاصله اختيار الشق الثانى واجاب صاحب التقرير باختيار الشق الاول فقال المراد به القتل فى المال فان الجرح قايم ووجود القتل به ممكن فيه فثبوته بهذا الاعتبار قوله كما ان البيع المطلق اراد به ما يقابل المقيد بالشرط ونحوه علة فاذا زيد الخيار عليه فقد عدم البيع المطلق بزوال وصف الاطلاق قوله اولنقصانه اى لنقصان وصف هو من جملة اركان العلة او شرايطها قوله علة للانتقاض اى لانتقاض الوضوء وعدم الجرح معدوم فى المعذور فلا يكون علة قوله وهى منع مقدمة بعينها اما مع السند او بدونه ويسمى مناقضة وصاحب التنقيح خصص المناقضة بالمنع مع السند

قال فى التلويح المناقضة عند اهل النظر عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند او بدونه وعند الاصوليين هى عبارة عن النقض و مرجعها الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين وتخلف الحكم بمنزلة السند له وذكر فى التحقيق وغيره من كتب القوم ان الممانعة هى امتناع السائل عن قبول ما اوجبه المجيب من غير دليل وهى اصل المناظرة لانها وضعت على مثال الخصومات فى الدعاوى الواقعة فى حقوق العباد فالمعلل يدعى على السائل لزوم ما دام اثباته عليه والسائل مدعى عليه فكان سبيله الانكار فلا ينبغى للسائل ان يتعدى الى غيرها الا عند الضرورة قوله ففى المؤثرة اما فى نفس الحجة واعلم ان الممانعة فى نفس الحجة من اعظم الاسولة الواردة على القياس لعمومه فى الاقيسة اذ العلية قلما تكون قطعية بخلاف حكم الاصل ووجود العلة فيه و لتشعب مسالك العليه فيتعدد طرق الانفصال عنها وعلى كل واحد منها ابحاث فيطول القيل والقال ويكثر الجواب والسؤال وقد اختلف فى كون منع العلية مقبولا فقيل ليس بمقبول والمختار انه مقبول لانه لو لم يقبل لادى الى التمسك بكل طرد فيؤدى الى اللعب فيضيع القياس اذ لا يفيد ظنًا ويكون المناظرة عبثًا واحتج المانعون بوجهين الاول القياس حده وحقيقته انه الحاق فرع باصل بجامع وقد حصل واذا اثبت مدعاه فلا يكلف اثبات مالم يدعه واجيب بمنع كون حد القياس وحقيقته ذلك بل الحاق فرع باصل بجامع تظن صحته وهذا القيد معتبر فى حد القياس اتفاقا ولم يوجد الثانى عجز المعارض عن ابطاله دليل صحته اذ طرق عدم العلية من كون الوصف طرديًا وابداء وصف اخر وغير ذلك مما لا يخفى على المجتهد والمناظر فلو وجد لوجده ولو وجده لاظهره فلما لم يظهر علم انه لم يوجد فالفرار الى مجرد المنع يكفينا دليلا على انه صحيح فلا يسمع المنع ولا يشتغل بجوابه لانه شاهد على نفسه بالبطلان واجيب بانه يقتضى ان كل صورة عجز المعترض عن ابطاله فهو صحيح حتى دليل حدوث العالم واثبات الصانع بل حتى دليلى النقيضين اذا تعارضا و عجز كل عن ابطال دليل الاخر هذا تحقيق الكلام فى هذا المقام قال فى

قوله الحاق فرع باصل فى ... مساواة فرع لاصل بل هو ... قول القاضى ... كالالحاق ... المساواة

التلويح ينبغي ان يكون ذكر الممانعة على وجه الانكار وطلب الدليل لا على وجه
الدعوى واقامة الحجة ولا يخفى انه يصح الممانعة بعد ظهور تأثيرها لجواز
ان يثبت بالنص او الاجماع تاثير الوصف بمعنى اعتبار نوعه او جنسه في
نوع الحكم او جنسه ويكون علة الحكم غيره او يكون مقتصرا على الاصل بخلاف
فساد الوضع فانه لا يصح الا بعد ظهور التاثير ولهذا جعل فخر الاسلام دفع
العلل المؤثرة بالممانعة والمعارضة صحيحا وبالنقض وفساد الوضع فاسدا
نعم قد يورد النقض وفساد الوضع على العلل المؤثرة فيحتاج الى الجواب وبيان
انه ليس كذلك قوله وفي الطردية الممانعة في العلل الطردية على اربعة
اوجه كما بينها المص وقيل في الفرق بين الممانعة في نفس الوصف و
بينها في نسبة الحكم اليه ان الممانعة في نفس الوصف منع تعلق الحكم به في
الفرع مع تسليم تعلقه به في الاصل والممانعة في نسبة الحكم اليه هي منع
تعلق الحكم بالوصف في الاصل مثال الاول يتحقق في قول الخصم في
كفارة الافطار في رمضان انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بغيره من
الاكل والشرب كحد الزنا فانا لا نسلم ان الحكم وهو وجوب الكفارة في الفرع
وهو الافطار متعلق بهذا الوصف وهو الجماع مع تسليمنا تعلق الحكم
وهو وجوب الحد به في الاصل بل الكفارة متعلقة بالافطار عندنا اذا
كمل جناية لا بالجماع بدليل انه لو جامع ناسيا لصومه لا يفسد صومه
لعدم الفطر وان كان الوطئ زنا يوجب الحد ولو جامع ذاكرا لصومه
يفسد لوجود الفطر وان كان الوطئ حلالا في نفسه وهذا لان الجماع
آلة الفطر والحكم لا يتعلق بالآلة كما في الجرح فعرفنا انها متعلقة بالافطار
على وجه الجناية وهذا الوصف عام يتناول الجماع والاكل والشرب على السواء
فيثبت الحكم بكل واحد منها ومثال الثاني قولنا في تعليل الخصم بمسح الراس
بانه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه لا نسلم ان التثليث هو السنة
في الاصل بل السنة فيه التكميل بعد اتمام الفرض لان السنة هي اكمال
الفرض في محله بالزيادة على القدر المفروض من جنسه كما في اركان
الصلوة الا ان الفرض وهو الغسل لما استغرق محله صير الى التكرار
ضرورة والفرض في المسح لم يستغرق محله فامكن تكميله بالاستيعاب

الذي

الذي هو سنة فيه لانه زيادة على القدر المفروض في محله من جنسه فلا يصار
الى التكرار لعدم الضرورة ومثال الثالث قولنا في تعليل الخصم لاثبات
ولاية الاب بوصف البكارة باعتبار انها جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة
بالرجال لا نسلم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم وهو اثبات الولاية لانه
لم يظهر له تاثير في موضع اخر سوى محل النزاع او قولنا في تعليله في الاشياء
الستة بالطعم والثمنية لاثبات شرط المماثلة والتقابض فيها باعتبار
ان كل واحد من الوصفين لشدة الحاجة اليه ينبئ عن الخطر والعزة فيختص
جواز البيع فيها بزيادة شرط اظهارا للخطر كالنكاح لا نسلم ان هذا الوصف
صالح لما رتب عليه من الحكم لان الطريق فيما يشتد اليه الحاجة الاطلاق
بابلغ الوجوه دون التضييق بزيادة الشرط ومثال الرابع قولنا في تعليل
الخصم بان الاخ لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية
كابن العم لا نسلم ان حكم الاصل وهو عدم العتق في ابن العم عندنا لعدم البعضية
اذ العدم لا يصلح موجبا لشئ بل لبعد القرابة وعدم المحرمية قوله او في
صلاحه للحكم الممانعة في صلاح الوصف للحكم انما تصح لان الوصف بنفسه
غير صالح لاثبات الحكم وكونه حجة لان الوصف كلام المتكلم فكلامه لا يصلح
لاثبات حكم شرعي الا اذا كان له اثر في ايجاب الحكم فكل وصف لم يظهر تاثيره
منع من ان يكون دليلا وحجة كالجرح لما كان سببا لوجوب القصاص بوصف
السراية فقبل ثبوت هذا الوصف لا يجب القصاص فان قال المعلل الاثر
ليس بشرط بل الطرد عندي حجة بدون التاثير فلا حاجة الى بيان التاثير
نقول انك تحتاج الى اثبات الحكم على الخصم وما لم يكن الوصف بدون
التاثير حجة عند الخصم لا يصح الاحتجاج به عليه الى هذا اشار فخر الاسلام
في شرح التقويم فتبين مما ذكرنا ان المراد من صلاح الوصف ههنا صلاحه
للالزام على الخصم وذلك بالتاثير وفي التحقيق المراد من صلاحه للعمل به
وذلك بموافقته العلل المنقولة عن السلف ومناسبته للحكم واهل الطرد
وافقوا في اشتراط الصلاح بهذا المعنى دون الاول فكانت هذه الممانعة
في التاثير في الحقيقة قوله او في نسبته الى الوصف الممانعة في نسبة الحكم
الى الوصف انما تثبت للسائل لان اصحاب الطرد يضيفون الحكم الى

اي مع تسليمنا ان الحكم وهو وجوب الحد في الاصل متعلق بالجماع منه

فان من جرح انسانا ومات المجروح به يجب القصاص ولا يتعلق وجوبه بالآلة وانما يتعلق بالجرح الحاصل بالآلة منه

تمامه

الوصف من غير دليل يوجب اضافته اليه سوى انه يوجد عند وجوده
ويعدم عند عدمه وذلك غير كاف في صحة اضافة الحكم اليه لجواز ان يكون
الوجود عند الوجود بطريق الاتفاق فانه قد يكون في المنصوص عليه
اوصاف يوجد الحكم عند وجودها ولا تكون مناط الحكم بالاجماع وكذا
العدم لا يصلح لاضافة الحكم اليه لانه ليس بشيء فلا بد من دليل يوجب
نسبة الحكم الى الوصف فمتى اضافه المعلل الى وصف كان للسائل مطالبة
الدليل على نسبته اليه وهذه الممانعة مختصة بالاصل فان قال لا اعرف
في الاصل معنى اخر سوى ما ذكرته قلنا هذا جهل منك فلا يصلح حجة
على غيرك على انا انه ليس في الاصل معنى اخر لا نسلم ان الحكم ثابت به
لجواز ثبوته بالاجماع او النص قوله الثالث فساد الوضع في التحقيق فساد
الوضع عبارة عن كون الجامع في القياس بحيث قد ثبت اعتباره بنص او
اجماع في نقيض الحكم وعبارة بعضهم فساد الوضع ان لا يكون القياس على
الهيئة لاعتباره في ترتيب الحكم كتلقي التضييق من التوسيع والتخفيف
من التغليظ والاثبات من النفي وبالعكس وهو فوق المناقضة في الدفع
لان المناقضة تجمل مجلس يمكن الاحتراز عنه في مجلس اخر بالتفصي عن
عهدة النقض بالجواب او بزيادة قيد يندفع به النقض واما فساد الوضع
فيفسد التي بنى عليها المجيب كلامه اصلاً فانه بعد ظهوره لا يمكن الاحتراز
عنه في هذا المجلس ولا في مجلس اخر ولا وجه سوى الانتقال الى علة اخرى
قوله وهو ترتيب نقيض ما يقتضيه العلة عليها ولا شك ان ما ثبت تأثيره
شرعاً لا يمكن فساد الوضع فيه وما ثبت فساد وضعه علم عدم تأثيره شرعاً
كذا في التنقيح ذكر في شروح المختصر فساد الوضع حاصله ابطال وضع القياس
المخصوص في اثبات الحكم المخصوص وذلك لان الجامع الذي يثبت به
الحكم قد ثبت اعتباره بنص او اجماع في نقيض الحكم والوصف الواحد لا
يثبت به النقيضان والا لم يكن مؤثراً في احدهما لثبوت كل من النقيضين
مع الوصف بدلاً من الاخر فلو فرض ثبوتهما يلزم انتفاؤهما لان ثبوت
كل من النقيضين يستلزم انتفاء الاخر مثاله كقول الشافعي في كون
التكرار في مسح الراس سنة مسح الراس مسح له فيسن فيه التكرار قياساً

ان سلمنا م

فساد الوضع اخص من فساد الاعتبار من وجه لا مطلقا على ما هو ظاهر كلام الابهري كذا قال العلامة التفتازاني في حاشية شرح المختصر منه

القاعدة م

على

على الاستنجاء فان التكرار فيه سنة فيقول المعترض هذا فاسد في الوضع لان
المسح الذي هو الجامع اعتبر في كراهة التكرار بالاجماع في مسح الخف وكراهة التكرار
نقيض الحكم الذي هو استحباب التكرار فيجب المستدل ببيان وجود المانع
من التكرار في مسح الخف فان الخف لتعرضه للتلف كره فيه تكرار المسح لافضائه
اليه قال في الحصول قلنا هو اعتراف بان مقتضى المسح التكرار لا التخفيف
وذا يخالف وضعه فانه للاصابة واستعماله حيث النفي فيه تعليل من المحل
قوله الرابع فساد الاعتبار وهو ان لا يصح الاحتجاج بالقياس فيما يدعيه لان
النص دل على خلافه واعتبار القياس في مقابلة النص باطل وجوابه باحد وجوه
الاول الطعن في سند النص ان لم يكن كتاباً او سنة متواترة او مشهورة بانه
مرسل او موقوف او مقطوع او راويه ليس بعدل او كذب فيه الاصل الفرع الثاني
الاصل الفرع الثاني منع ظهوره فيما يدعيه كمنع عموم او مفهوم او كدعوى
اجمال الثالث ان يسلم ظهوره ويدعي انه مأول والمراد غير ظاهره لتخصيص
او مجاز او اضمار بدليل يرجحه على الظاهر الرابع القول بالموجب بان بقاؤه ويدعي
ان مدلوله لا ينافي حكم القياس الخامس المعارضة بنص اخر مثله حتى
يتساقط النصان فيسلم قياسه السادس ان يبين ان قياسه مما يجب ترجيحه على
النص اما لانه اخص من النص فيقدم واما لانه مما ثبت حكم اصله بنص
اقوى مع القطع بوجود العلة في الفرع ومثله يقدم على النص كذا قال
المحقق في شرح المختصر قوله وهو مقبول عند كثير من اهل النظر والاكثرون
على انه لا يقبل لوجهين احدهما انه غصب لمنصب التعليل اذ السائل جاهل
مسترشد في موقف الانكار فاذا ادعى علية شيء اخر وقف موقف الدعوى
وهذا بخلاف المعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل فالمعارض
لا يبقى سائلاً بل يصير مدعياً ابتداء قيل هذا يشعر بان المعارضة في حكم
الاصل بعدم تمام الدليل صحيح والمفهوم من اصول فخر الاسلام انها
مفارقة وهي غير مقبولة عندهم ولا يخفى انه اي عدم قبول الغصب كذا
نقل عنه نزاع جدلي يقصد به عدم وقوع الخبط في البحث والا فهو نافع
في اظهار الصواب وثانيهما ان المعلل بعد ما اثبت كون الوصف المشترك
علة لزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق

اي اعتبار القياس لا مقتضيه مطلقا بان يكون مقدماته صحيحة واعتباره فاسداً لمخالفته النص منه

يعني بدل ان الاكثر لان اعتبار القياس في مقابلة النص فاسد ... لاعتباره في ترتيب الحكم عليه الهيئة الصالحة منه

وهو ما وقف على بعض الرواة ولم يرفع الى النبي عليه السلام منه

على ظاهره م

اولم يوجد لان غاية الامر ان المعترض يثبت في الاصل علية وصف لا
يوجد في الفرع وهذا لاينافي علية الوصف المشترك الموجب للتعدية كذا
في التلويح قوله على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع قد يقال لاحاجة الى ان يكون
الفارق هو المانع بل يكفي مانع ما سواء كان هو الفارق اولا قوله فيجب ان
يورد بطريق المنع كذا في التوضيح وقال القاآني فذكره على سبيل الممانعة اولى لئلا
يتمكن الجدلي من رده ولانها اساس المناظرة وبها يعرف فقه الرجل كقول
اصحاب الشافعي في اعتاق الراهن العبد المرهون اعتاق الرهن تصرف من
الراهن يلاقي حق المرتهن بالابطال بدون رضاه فكان مردودا كما لو باعه
الراهن فقال قوم من اصحابنا في الجواب عنه ان الفرق بين البيع والاعتاق
بين وذلك لان البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيمكن القول بانعقاده على وجه
يتمكن المرتهن من فسخه بخلاف العتق فانه لا يحتمل الفسخ بعد وقوعه فلا يظهر
اثر حق المرتهن في المنع من النفاذ فهذا معنى فقهي صحيح في نفسه لكن ينبغي
توجيه هذا الكلام فالوجه فيه ان يقول القياس لتعدية حكم النص الى ما
لانص فيه دون تغييره وانا لا نسلم وجود هذا الشرط هنا لانكم ان ادعيتم
ان حكم الاصل وهو البيع البطلان فهو ممنوع لان الحكم عندنا في بيع
الراهن هو التوقف وان كان التوقف فلا يكون الحكمان متماثلين فيكون
تغييرا لا تعدية وان ادعيتم التوقف في الفرع ايضا الزمناكم بان العتق
لا يحتمل الفسخ قوله السادس المعارضة هي على وجهين الاول المعارضة
في الاصل وهي ان يبدي المعترض معنى اخر يصلح للعلية مستقلا او غير
مستقل بل جزءا اما المستقل فيحتمل ان يكون علة مستقلة دون الاول
وان يكون جزء علة وهو مع الاول علة مستقلة وعلى التقديرين فلا يحصل
الحكم بالاول وحده واما غير المستقل فيحتمل ان يكون جزء العلة فينفي استقلال
الاول ثم اختلف في قبول المعارضة في الاصل فقيل لا تقبل وقيل المختار
قبولها ويتفرع على قبولها انه هل يلزم المعترض بيان ان الوصف الذي
ابديته منتف في الفرع اولا فقيل يلزمه لينفعه دعوى التعليل به اذ لولاه
لم تنتف العلة في فيثبت الحكم فيه وحصل مطلوب المستدل وقيل لا يلزمه
لان غرضه هدم استقلال ما ادعى المستدل انه مستقل وهذا القدر

الفرع ة

شاهد ان يعلل حرمة الربوا بالطعم فيعارضه بالقوت والكيل مثال ان يعلل القصاص بالقتل العمد العدوان بكونه قتلا بالجارح فانه يحصل عدوانا فيعارضه بكونه بالجارح فانه مع جاز ان يكون علة الاوصاف الثلاثة مع قيد كونه بالجارح لم يتعد الى المثقل منهيه

يحصل

يحصل بمجرد ابدائه وقيل المختار انه ان تعرض لعدمه في الفرع صريحا الزمه
بيانه والا فلا اما انه اذا لم يصرح به فليس عليه بيانه فلانه قد اتى بما لا يتم الدليل
اخر لم يكن التزاما له ودبما سلمه واما اذا صرح به لزمه فلانه التزم امرا وان
لم يجب عليه ابتداء فيلزمه بالتزامه ويجب عليه الوفاء بما التزمه ويتفرع
ايضا على قبولها انه هل يحتاج المعارض الى اصل يبين تاثير وصفه الذي
ابداه في ذلك الاصل حتى يقبل منه كان يقول العلة الطعم دون القوت كما في الملح
قد اختلف فيه فقيل يحتاج وقيل المختار انه لا يحتاج لان حاصل هذا الاعتراض
احد الامرين اما نفي ثبوت الحكم في الفرع بعلة المستدل ويكفيه ان لا يثبت
عليتها بالاستقلال ولا يحتاج في ذلك الى ان يثبت علية ما ابداه بالاستقلال
فان كونه جزء العلة يحصل مقصوده فقد لا يكون علة فلا يؤثر في اصل
اصلا واما صد المستدل عن التعليل بذلك لجواز تاثير هذا والاحتمال
كاف فهو لا يدعي عليته حتى يحتاج الى شهادة اصل والجواب عنها من وجوه
منها منع وجود الوصف مثل ان يعارض القوت بالكيل فيقول لا نسلم انه
مكيل لان العبرة بعادة زمن الرسول عليه السلام وكان ح موزونا
ومنها المطالبة بكون وصف المعارض مؤثرا يقال ولم قلت ان الكيل مؤثر
وهذا انما يسمع من المستدل اذا كان مثبتا للعلية بالمناسبة او الشبه
حتى يحتاج المعارض في معارضته الى بيان مناسبة او شبه بخلاف ما
اذا اثبت المستدل كون الوصف علة بالسبر فعارضه المعترض بوصف
اخر فانه لا يسمع ح من المستدل مطالبة المعترض بكون وصفه مؤثرا
لان الوصف يدخل في السبر بمجرد احتمال كونه مناسبا وان لم يثبت مناسبة
اعني المناسبة بالنظر اليه او الى الخارج على ما يعم الشبه فيتم المعارضة
بمجرد ابداء وصف اخر محتمل للعلية من غير ان يثبت مناسبة ومنها بيان
اخفائه ومنها عدم انضباطه ومنها منع ظهوره ومنها منع انضباطه وهذه
الاربعة لان الظهور والانضباط شرط في الوصف المعلل به فلا بد في دعوى
صلوح الوصف علة من بيانهما وللصادق منهما ان تبين عدمهما وان يطالب
ببيان وجودهما ومنها بيان ان الوصف عدم معارض في الفرع وهو طرد
لا يصلح للتعليل ومنها ان تبين كون وصف المعارض ملغى اذ قد بين استقلال

معه وبهذا اعرضه لا بيان عدم الحكم في الفرع حتى لو ثبت دليل تم

اي عن المعارضة اذ قد عرفت انها مقبولة على المختار منهيه

مثاله ان يقيس المكره على المختار في القصاص بجامع القتل فيعارض بالطوع فيقول المستدل الطواعية ملغى في المقيس عليه ففي المكره يجب القصاص بان الطواعية عدم الاكراه وهو عدم المعارض شرط لا يصلح للتعليل لانه يطلب من الباعث في الحكم منهيه

الباقى بالعلية فى صورة ما بظاهر نصّ او اجماع مثاله اذا عارض فى الربوا الطعم بالكيل فيجيب المستدل بان النصّ دلّ على اعتبار الطعم فى صورة ما هو قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء قيل هذا اذا لم يتعرض للتعميم فلو عمّ وقال فتثبت ربوية كلّ مطعوم للحديث لم يسمع لانّ ذلك اثبات للحكم بالنصّ دون القياس لا تتميم القياس بالالغاء والمقصد ذلك ولانه لو ثبت العموم لكان القياس ضايعا ولا يضرّه كونه عامّا اذا لم يتعرض للتعميم ولم يستدلّ به والوجه الثانى المعارضة فى الفرع بما يقتضى نقيض الحكم فيه بان يقول المعترض ما ذكرته من الوصف وان اقتضى ثبوت الحكم فى الفرع فعندى وصف اخر يقتضى نقيضه فيتوقف دليلك والمعارضة فى الفرع هى التى تعنى بالمعارضة عند الاطلاق فى باب القياس لانّ مقصود المستدلّ اثبات حكم الفرع و مقصود السائل منعه ولا بدّ من بنائه على اصل بجامع يثبت المعارض عليته وله الاستدلال فى اثبات عليته باى مسلك من مسالكها شاء على نحو طرق اثبات المستدلّ للعلية سواء فيصير المعارض مستدلا انفا والمستدل معترضا فينقلب الوظيفتان وقد اختلف فى قبول سؤال المعارضة فقيل لا يقبل وقيل المختار قبوله لئلّا يختلّ فائدة المناظرة وهو ثبوت الحكم لانه لا يتحقق بمجرد الدليل ما لم يعلم عدم المعارض وجوابها جميع الاسولة السالفة مع اجوبتها وقد يجاب بالترجيح وقد اختلف فى قبوله فقيل لا يقبل لانّ تساوى الظنّ الحاصل بهما غير معلوم ولا يشترط ذلك والا لم يحصل المعارضة لامتناع العلم بذلك نعم المعتبر حصول اصل اصل الظنّ وانه لا يندفع بالترجيح وقيل المختار قبوله لانه اذا ترجح وجب العمل به للاجماع على وجوب العمل بالراجح وذلك هو المقصود وعلى هذا فهل يجب الايماء الى الترجيح فى متن الدليل فيه خلاف فقيل يجب لانه شرط فى العمل به فلا يثبت الحكم بدونه فكان كجزء العلة وقيل المختار انه لا يجب لان الترجيح على ما يعارضه خارج عن الدليل وتوقف العمل على الترجيح ليس جزءا للدليل بل شرط له لا مطلقا بل اذا حصل المعارض واحتيج الى دفعه فهو من توابع ظهور المعارض لدفعه لا لانّ الترجيح جزء من الدليل فلا يجب ذكره فى الدليل

قوله

بالطعام

اى اذا بطلت المعارضة فى القياس بعلل هذه منه

بخلاف المعارضة فى الاصل فانها تفيد منهى

اى لا يجب ان يكون بالمسلك الذى سلكه المستدل بل يجوز ان يثبت بمعارضة فتحقق لم يسمع وان ... مصحح

اى من الاعتراضات من قبل المعترض على السائل ابتداء والجواب بالجواب لا فرق منهى

بان يقول امان بن مسلم عاقل موافقا للبراءة الاصلية منهى

قوله وهى يعنى المعارضة اقامة الدليل على نقيض مدعى الخصم قال فى التحقيق المراد من المعارضة هنا تسليم المعترض دلالة ما ذكره المستدل من الوصف على مطلوبه وانشاء دليل اخر يدل على خلاف مطلوبه وقيل هى ممانعة فى الحكم مع بقاء دليل المستدل اذ السائل يقول ما ذكرت من الوصف وان دلّ على الحكم لكن عندى من الدليل ما يدل على خلافه فليس فيه تعرض لدليله بالابطال وههنا ابحاث ذكرناها فى بعض تعليقاتنا فى الاداب قوله فاما بدليل المعلل يعنى ان المعارضة فى الحكم على نوعين معارضة خالصة اى محضة لا تتضمن ابطالا ومعارضة فيها مناقضة اى متضمنة لابطال تعليل المعلل وذلك لان المعارضة اثبات وصف مبتداء يوجب خلاف ما اوجبه دليل المستدل من غير تعرض له بالابطال والمناقضة ابطال دليله ببيان تخلف الحكم عن الوصف الذى ذكره علة فى بعض الصور من غير اقامة دليل مبتداء فى الفرع والاصل فلمّا تضمن هذا النوع من المعارضة احدى خاصيتى المعارضة وهى اظهار علة مبتداء واحدى خاصيتى المناقضة وهى ابطال الدليل سمّى معارضة وجعلت المعارضة اصلا لانها قصدية والمناقضة تضمنية فان قيل كيف يصحّ الجمع بينهما وبينهما تناف اذ فى المعارضة تسليم دليل المستدل وهو يستلزم صحة دلالته على الحكم والمناقضة تتضمن بطلان دليله وفساد دلالته على الحكم قلنا ليست المعارضة تسليم الدليل مطلقا بل هى ممانعة فى الحكم صورة وممانعة فى الدليل معنى بدعوى عدم سلامته عن المعارض فلا يكون بينهما تناف اذ المقصود من كل واحد منهما الابطال قوله فان دل على نقيض الحكم بعينه فقلب اعلم ان المعارضة التى فيها مناقضة نوعان ايضا القلب والعكس اما القلب فهو يستعمل فى اللغة بمعنيين احدهما ان يجعل اسفل الشئ اعلاه واعلاه اسفله كقلب القصعة والكوز وثانيهما ان يجعل باطن الشئ ظاهرا وظاهره باطنا كقلب الجراب والثوب وكلاهما يرجع الى معنى واحد وهو تغيير هيئة الشئ على خلاف الهيئة التى كان عليها فكذا فى القياس استعمل القلب الصحيح بمعنيين وكلاهما يرجع الى معنى واحد وهو تغيير التعليل الى هيئة تخالف الهيئة التى كان عليها وهو اعنى القلب نوعان الاول ان يجعل المعلول علة

فيها مناقضة منه

بمعنيين منه

الدليل

والعلّة معلولاً على مثال قلب الاناء فان العلّة لكونها اصلاً كان اعلى من الحكم
والحكم لكونه تبعاً كان اسفل منها وبهذا القلب يصير اعلى التعليل اسفله
واسفله اعلاه فكان كقلب الاناء وهذا النوع من القلب انما يصح فيما اذا
علل المستدل بالحكم بان جعل حكماً فى الاصل علة لحكم اخر فيه ثم عدّاه الى
الفرع فامّا اذا علّل بالوصف المحض فلا يرد عليه هذا القلب لان الوصف
لا يصير حكماً بوجه ولا يصير الحكم الثابت به علة له اصلاً مثاله قول اصحاب
الشافعى الكفار جنس يجلد بكرهم فيرجم ثيبهم كالمسلمين فنقول المسلمون انما
يجلد بكرهم لانه يرجم ثيبهم فهذا القلب معارضة صورة ولكن فيها معنى المناقضة
حيث جعل العلّة حكماً والنوع الثانى ان يجعل السائل وصف المعلل شاهداً
لنفسه بعد ان كان شاهداً عليه وهو مأخوذ من قلب الجراب فان ظهر الوصف
اليك حين كان شاهداً عليك ووجهه الى خصمك فصار وجهه اليك حيث
صار شاهداً لك وظهره الى خصمك حيث صار شاهداً على خصمك كما ان
ظهر الجراب كان اليك وبالقلب يصير بطنه اليك وهذا النوع معارضة
من حيث انه تعليل بوصف يوجب خلاف ما اوجبه المعلل وفيها مناقضة
لان المط هو الحكم والوصف الذى يشهد بثبوته من وجه وبانتفائه من
وجه اخر يكون متناقضاً فى نفسه بمنزلة الشاهد لاحد الخصمين على الاخر
فى حادثة فانه يتناقض كلامه بخلاف المعارضة بقياس اخر حيث لا تكون
مناقضة وهذا النوع من القلب لا يتحقق الا بوصف زايد على وصف المعلل
على وجه يكون الزايد تقريراً وتفسيراً للوصف الاول فكان هذا القسم دون
القسم الاول وانكر بعض الاصوليين استدلالاً بانه ان لم يتعرض فى
القلب لنقيض حكم المعلل فلا يقدح ذلك فى دليله وان تعرض لنقيضه
فلا يمكن اعتباره باصل المستدل ولا اثباته بعلته لاستحالة اجتماع
النقيضين فى محل واحد واستحالة اقتضاء العلة الواحدة حكمين متنافيين
لتعذر مناسبتها اياهما واجاب عنه صاحب المحصول بان شرط القلب
اشتمال الاصل على حكمين غير متنافيين فى ذاتيهما فقد امتنع اجتماعهما فى
الفرع بدليل منفصل وان لا يكون مناسبة الوصف للحكم ونقيضه حقيقياً
بل اقناعياً ثم ان القلب انما يرد على الطردية لا المؤثرة وهو الحق نص

ايكو والثيب يقعان على الذكر والانثى سعهص حيث علل السائل بتعليل يدل على خلاف الحكم الذى ارجعه المعلل سعهص لانه يرجم ثيبهم لانه علل بكرهم فجعلنا ما نصبه علة فى الاصل حكماً وما جعله حكماً فيه وهو الجلد على البكر وهو الرجم علة ثيبهم لان ما جعله المعلل علة لما صار حكماً فى المقيس عليه بتعليل القلب واحتمل بصورته حكماً فسد الاصل وحرج من ان يكون مقيساً عليه للمستدل فالحكم المط فى قياسه بلا مقيس عليه سعهص

لان التعارض يوجب الاشتباه فيتعذر العمل للاشتباه الحاصل بين وجوب لاحدهما على الاخر وهذا لا يوجب تناقضا سعهص فيندفع ما يقال ان القلب انما يكون بتعليق الحكم بذلك الوصف بعينه فلو زيد عليه وصف اخر لم يكن ذلك الوصف بعينه فلا يكون قلبا سعهص

ثم للخصم الاخر عليه فى تلك الحادثة

عليه القاآنى وايده بما ذكره صدر الاسلام ان القلب الاول انما يجئ فى
كل طرد جعل الحكم علة والقلب الثانى يرد على كل طرد مالم يظهر التاثير وما
ذكره بعض الاصوليين ان المخلص من القلب بذكر تاثير الوصف فى الحكم الذى
علل دون الحكم الذى قال خصمه فتبين ان الاعتراض بالقلب بعد التاثير
غير صحيح كالمناقضة وفساد الوضع من غير فرق وكذا ما ذكره صاحب المحصول
ان القلب انما يصح فيما اذا كانت مناسبة الوصف للحكم اقناعياً لا حقيقياً
قوله وان دل دليل المعارض على ما يستلزمه فعكس قد يقال هو نوعان
الاول تعليق نقيض الحكم المذكور بنقيض علته المذكورة ردّاً الى اصل
اخر كقولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه ما لم يلزم
بالنذر لم يلزم بالشروع كالوضوء فيكون العكس على هذا ضد الطرد
وهذا النوع من العكس ليس بقادح فى العلل لانه كلام من قبل المعلل
لتصحيح علته لا من قبل السائل بل يصلح مرجحاً للعلة باطرادها وانعكاسها
على التى تطرد ولا ينعكس لافادة زيادة قوة فى ظن كون الوصف علة ولا يخفى
ان جعله ح من قبيل المعارضة التى فيها مناقضة تسامح الا انه لما استعمل
فى مقابلة القلب الحق به والنوع الثانى ان يرد الحكم لا على سنن الاصل
بل على خلاف سننه كقول اصحاب الشافعى صلوة النفل عبادة لا يجب
المضى فيها اذا فسدت فلا تلزم بالشروع كالوضوء فانه لما لم يجب المضى فى
فاسده لم يلزم بالشروع واحترزوا به عن الحج فانه يجب بالشروع لانه يجب
المضى فى فاسده فنقول لهم لما كان المذكور وهو صلوة النفل مثل
الوضوء وجب ان يستوى فيه عمل النذر والشروع كما يستوى عملهما فى
الوضوء فان الوضوء لما لم يلزم بالشروع لم يلزم بالنذر والنفل يلزم
بالنذر اجماعاً فيلزم ان يكون الشروع فيه ملزماً ايضاً عملاً بقضية
الاستواء واعلم ان هذا النوع ليس من قبيل العكس حقيقة اذ العكس
المصطلح ما ذكرناه وتعريفه لا يصدق عليه بل هو اقسام القلب ويسمى
قلب التسوية لكنه لما كان يشبه العكس من حيث انه رد الحكم الذى
اطرد وان كان على خلاف سننه اورده الامام فخر الاسلام فى هذا
الباب وتابعه المص ثم ان هذا النوع من القلب مقبول عند البعض

وهو اختيار الامام الرازي ومردود عند البعض واختاره صاحب المغني
وبين فساده بوجهين احدهما ان السائل جاء بحكم اخر وهو التسوية والمعلل
مانفى التسوية ليكون اثباتها مناقضا لمدعاه وح لا يتحقق المناقضة
التي هي شرط صحة القلب وثانيهما ان المقصود من الكلام معناه والاستواء
وان كان متحققا في الاصل وهو الوضوء وفي الفرع وهو النفل الا انه
مختلف في المعنى اذ الاستواء في الاصل بمعنى سقوط اللزوم وفي الفرع
بمعنى ثبوت اللزوم والسقوط مع اللزوم متضادان فلا يثبت اتحاد
الحكم بين الاصل والفرع وذلك مبطل للقياس وانما يستقيم هذا التعليل
ان لوكان المقصود عين التسوية وليس كذلك قوله بخلاف المعترض بالقلب
فانه لم يجئ الا بنقيض حكم المعلل قوله بطريق شمول العدم اي عدم الوجوب
بالنذر ايضا قوله بولاية الاخوة كالمال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة
بالاتفاق لقصور الشفقة فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر على ما
يفهم من ظاهر العبارة قوله فالمعلل اثبت حاصله ان هذه معارضة
بتغيير لان النزاع في اثبات اصل الولاية على الصغيرة لا في تعيين الولي
فنحن اثبتنا اصل الولاية والمعترض نفى الولاية بسبب خاص فلم يعارض
تلك الجملة ولكن قد عارض البعض فان الخلاف ثابت في ولاية الاخ
وغيره ولما بطلت ولاية الاخ بطلت ولاية غير الاخ اجماعا لانه اقرب الناس
اليها بعد الاب والجد فبهذا يظهر معنى الصحة في هذه المعارضة قوله
نعي اليها زوجها اي اخبرت بموت زوجها اذ النعي الاخبار بالموت فنكحت
بعد العدة زوجا اخر وجاءت بولد ثم جاء الزوج الاول فهو اي الاول
احق بالولد عند ابي حنيفة لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما
فصار كما لو كانا حاضرين وابو يوسف ومحمد يعارضان بان الثاني
صاحب فراش حاضر والفساد لا يخل به فيثبت النسب منه كما لو تزوجها
بغير شهود فولدت يثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا فكذا
هنا والمعنى ان الولد خلق من ماء الحاضر ظاهرا كما لو كان الفراشان
فاسدين واحدهما حاضر والاخر غايب يثبت النسب من الحاضر فهذه
معارضة لاثبات حكم في غير المحل الذي اثبته الاول لان المعلل اثبت

النسب

النسب من الثاني بفراش فاسد فكان محل الحكم مختلفا ففسدت من
هذا الوجه لفقدت شرطها وهو اتحاد المحل الا ان النسب لما لم يصح
اثباته للاول بعد ثبوته للثاني لعدم تصور ثبوته من شخصين شرعا
فتضمن هذه المعارضة نفي النسب من الاول فصحت من هذا الوجه
واحتيج الى الترجيح بان يقول صحة فراش الاول وقيام ملكه حقيقة
مع غيبته احق بالاعتبار من حضرة الثاني وكونه صاحب الماء مع
فساد فراشه وانتفاء ملكه حقيقة لان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح
الحقيقة والشبهة لا تعارض الحقيقة فيرجح بالحضرة فيكون للاول قوله
وجعلنا رجم الثيب يعني لانه ان جلد البكر علة لرجم الثيب بل رجم الثيب
علة لجلد البكر قوله اذا اثبت المساواة بينهما ليس المراد المساواة من كل
وجه اذ لا يتصور ذلك بل المساواة في المعنى الذي بني الاستدلال عليه
قوله كما يقال هذه الخشبة وهذا الشخص متعفن الاخلاط لانه محموم قوله
واما اذا ادى الى مجمع عليه كما قلنا في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا
انه مكيل بيع بجنسه متفاضلا فيكون باطلا كالحنطة فيعارضنا المالكي
بان العلة في الاصل ما ذكرتم وهو الطعم والادخار وقد فقد هذا في
الفرع وهو الجص فهذا المعنى متعد الى مجمع عليه وهو الارز وغيره قال
القاآني هذه المعارضة فاسدة اذ لا اتصال لها بموضع النزاع الا من
حيث انه انعدم تلك العلة فيه وعدم العلة المعينة لا يوجب عدم الحكم
لجواز ترادف العلل على معلول واحد وح جاز ان يجتمعا في الاصل بلا
تدافع فلم يبق بينهما معارضة قال الفاضل السمرقندي فيه بحث اذ
ثبوت حكم واحد بعلل مختلفة على معنى انه يثبت بكل واحدة منها ممتنع
والا يلزم اثبات الثابت بل يثبت اما بواحدة منها او بالمجموع وعلى
التقديرين لا يكون ثبوته بعلل مختلفة فح يكون علية وصف السائل
منافية لعلية وصف المعلل والجواب عنه بعد تسليم ان علل الشرع
موجبات انا نعني بالواحد هنا الواحد بالنوع لا بالشخص فلا يلزم من
ذلك اثبات الثابت وتحقيقه ان الثابت بالعلل احكام متعددة
بالشخص الا يرى انه لو وقعت في الخمر فارة وماتت ثم صار الخمر خلا

من الاول بفراش صحيح والسائل اثبت النسب

لايطهر وان زالت نجاسة الخمر لبقاء نجاسة الفارة لكنا نكتفي باطلاق
النجاسة لشمولها اياهما وفي المحيط اذا اجتمع الحدثان فالوضوء من
الاول عند الجرجانى اتحد الجنس او اختلف وقال الهندوانى ان اتحد
الجنس بان بال ثم بال فهو من الاول وان اختلف بان بال ثم رعف
فهو منهما وقال ابو حنيفة ومحمد هو منهما مطلقا وقال الحلوانى يجب
الوضوء لكل مرة ويقع الوضوء الواحد للكل **قوله** كبيع الحفنة بفتح
الحاء وسكون الفاء ملؤ الكف **قوله** لان الخصمين اى المعلل والمعترض
قوله لا عند الفقهاء قيل اذا اطلق هذا اللفظ اريد به الائمة الاربعة
وسفيان الثورى **قوله** لجواز استقلال العلتين وانما وقع الاتفاق
على فساد احدهما لا بعينه لمعنى فيه لا لصحة الاخر بل كل من الصحة
والفساد يفتقر الى معنى يوجبه وفيه نظر لان عدم تأثير صحة احدهما
فى فساد الاخر لاينافى فساد احدهما عند صحة الاخر كذا فى التلويح والجواب
ان مدعى اهل النظر لزوم البطلان لاعدم المنافاة محصل ما تمسك
به الفقهاء نفى الملازمة بين صحة علية احد الوصفين وفساد علية
الاخر والنظر المذكور انما يقتضى جواز فساد احدهما على تقدير صحة
الاخر لا وجوب فساده فلا يقدح فيما ذكروا من التمسك **قوله** السابع
القول بموجب العلة قال المحقق فى شرح المختصر القول بالموجب لا
يختص بالقياس بل يجئ فى كل دليل وحاصله تسليم مدلول الدليل
مع بقاء النزاع وذلك دعوى نصب الدليل فى غير محل النزاع **قوله**
كما اذا قال يعنى مثاله ما اذا قال الشافعى فى القتل بالمثقل قتل بما يقتل
غالبا فلا ينافى القصاص كالقتل بالحرق فيرد القول بالموجب فيقول
الحنفى عدم المنافاة ليس محل النزاع هو وجوب القتل ولا يقتضى ايضا لان محل النزاع
محل النزاع اذ لا يلزم من عدم منافاته للوجوب ان يجب **قوله** ابطال
ما يتوهم يعنى ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم ومبنى مذهبه فى المسئلة
وهو يمنع كونه ماخذا لمذهبه فلا يلزم من ابطاله ابطال مذهبه و
قد اختلف فى ان المعترض اذا قال ليس هذا ماخذى هل يصدق
ام لا فقيل لا يصدق الا ببيان ماخذ اخر اذ ربما كان ماخذه ذلك

لكنه

لكنه يعاند والصحيح انه يصدق لانه اعرف بمذهبه ومذهب امامه
لانه ربما لا يعرف فيدعى احتمال ان لمقلده ماخذا اخر واعلم ان اكثر
القول بالموجب من هذا القبيل وهو ما يقع لاشتباه الماخذ لخفاء
ماخذ الاحكام وقلما يقع الاول وهو اشتباه محل الخلاف لشهرته
ولتقدم التحرير غالبا **قوله** كما اذا قال الشافعى فى السرقة حيث علل
وجوب الضمان مع القطع بما ذكر وما يتوهم انه ماخذ الخصم وهو الحنفية
هو كون السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة احتراز عن اخذ
الحربى مال المسلم فانه لا يوجب الضمان لان الحربى يعتقد باباحته
وقوله ولا تأويل احتراز عن اخذ الباغى مال العادل فانه يأخذه
بتاويل معتبر فى اسقاط الضمان عند وجود المنعة **قوله** فيقال نعم
حاصل الجواب تسليم ان ما ذكر يقتضى وجوب الضمان لكن الماخذ
عندنا يسقط الضمان انه اعترض ما يسقط وهو استيفاء الحد فانه
بمنزلة الابتداء فى اسقاط الضمان **قوله** والثالث ان يسكت المعلل عن
مقدمة مشهورة وقال المحقق عن صغرى مشهورة ويستعمل قياس
الضمير وفى اكثر نسخ المختصر غير مشهورة قال العلامة التفتازانى وهو
اقرب لان الصغرى اذا كانت مشهورة فهى بمنزلة المذكورة فلا يرد
القول بالموجب هذا ثم الضمير قياس يحذف منه كبراه اما لانها بينة
الصدق فى نفسها فلا يحتاج الى ذكرها واما لانها بينة الكذب فى
نفسها فلو صرح بها لظهر كذبها فتحذف حتى لا يتبين كذبها ويكون
موهما لصدقها وانما سمى هذا القياس ضميرا لان احدى مقدميته
اعنى كبراه موجودة فى الضمير اى فى الذهن **قوله** ثم ان المطوية اما
ان يحتمل ان ينتج يعنى ان المقدمة المطوية قد تحمل على شئ ينتج مع المقدمة
المذكورة نقيض حكم المعلل فيصير قلبا كما فى مسئلة غسل المرفق
فان المعلل يريد ان الغاية المذكورة فى الاية غاية للغسل والغاية
لا تدخل تحت المغيا فلا يدخل المرفق فى الغسل والسائل يريد انها
غاية للاسقاط فلا تدخل فى الاسقاط فتبقى داخلة فى الغسل فلو
صرح بالمقدمة المطوية لتعين منعها قال صاحب التلويح لا يخفى ان

وفى بعض شروح المختصر الثالث ان يترك
المستدل كبرى القياس دون الصغرى وهى
غير مشهورة
سهو

هذا المثال ليس من قبيل القياس فضلاً عن ان يكون العلة طردية يريد به الرد
على صاحب التنقيح في توجيهه كلام المعلل هكذا المرفق لا يدخل في الغسل
لان الغاية لا تدخل تحت المغيا واذا وجه كلامه كما وجهه المص يكون قياساً
قوله لان ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلوة ويسكت عن الصغرى فلا
يقول الوضوء ثبت قربة فيرد القول بالموجب فيقول المعترض مسلم ومن
اين يلزم الوضوء شرطه النية فهذا يرد اذا سكت عن الصغرى واما اذا
كانت الصغرى مذكورة فلا يرد الا منع الصغرى بان يقول لا نسلم ان الوضوء
ثبت قربة ويكون ح منعاً للصغرى لا قولاً بالموجب قال الجدليون القول
بالموجب فيه انقطاع احد المناظرين اذ لو بين ان المثبت مدعاه او
ملزومه او المبطل مأخذ الخصم او الصغرى حق انقطع المعترض اذ لم
يبق بعده الا التسليم المط والا انقطع المستدل اذ قد ظهر عدم افضاء
دليله الى مطلوبه قال ابن الحاجب قولهم ذلك صحيح في القسمين الاولين
وهو في القسم الثالث بعيد لاختلاف مرادي المناظرين فمراد المستدل
ان المتروك في حكم المذكور لظهوره ومراد المعترض ان المذكور وحده
لا يفيد فاذا بين مراده فله ان يمنع ويستمر البحث وان سلم فقد انقطع
اذا عرفت ذلك فالجواب عن القسم الاول اذ مرجعه الى منع كونه اللازم
من الدليل محل النزاع او مستلزماً له بان يبين احدهما مثاله ان يقول
لا يجوز قتل المسلم بالذمي قياساً على الحربي فيقول نعم ولكنه يجب فان
قولكم لا يجوز نفي الاباحة وهو ليس نفي الوجوب ولا يستلزمه لا نزاع
فيجيب بان المعنى بعدم الجواز هو الحرمة وهو يستلزم عدم الوجوب وعن
الثاني انه المأخذ لاشتهاره بين النظار وثبت بالنقل عن ائمة مذهبهم
وعن الثالث ان الحذف عند العلم بالمحذوف سائغ والمحذوف مراد
ومعلوم فلا يضر حذفه والدليل هو المجموع لا المذكور وحده كذا قال
المحقق في شرح المختصر قوله والكلام المنتقل اليه ان كان غير علة المنا
لقوله الاتي والانتقال في العلة فقط ان يقال والانتقال ان كان في
غير علة او حكم فهو حشو في القياس كما لا يخفى قوله او من علة الى اخرى
يعني الانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول لا لاثبات

العلة

(هامش: ان يكون)

(هامش: هو القول بالموجب يعني نعم لا يجوز قتل المسلم بالذمي ولكنه يجب فان قولكم لا يجوز معناه نفي الاباحة وهو ليس نفي الوجوب ولا يستلزمه لانا نعم [illegible] فنحن نقول بنفي الاباحة وبثبات الوجوب منه)

العلة الاولى وهذا الوجه باطل عندنا ومن الناس من استحسنه قوله كما
اذا قال يعني مثال الاول اذا علل بوصف ممنوع كما قيل في الصبي المودع
اذا استهلك الوديعة انه لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما انكره
الخصم وهو ابو يوسف والشافعي احتاج الى اثبات كونه مسلطاً فكان حسناً
لانه رام اثبات الحكم بما ذكر من العلة ولا يقدر على اثباته بتلك العلة الا
باثبات تلك العلة فيكون له اثبات تلك العلة حتى يقدر على اثبات الحكم
قال شمس الائمة وعلى هذا اذا اشتغل باثبات الاصل الذي تفرع منه
موضع الخلاف حتى يرتفع الخلاف باثبات الاصل نحو ما اذا علل بقياس
فقال خصمه القياس ليس بحجة فاشتغل باثبات كونه حجة بقول الصحابي
فيقول خصمه قول الصحابي ليس بحجة فاشتغل باثبات كونه حجة بخبر الواحد
فيقول خصمه خبر الواحد عندي ليس بحجة فيحتج بالكتاب على كون خبر الواحد
حجة فانه يكون طريقاً مستقيماً ويكون هذا كله سعياً في اثبات ما رام اثباته
في الابتداء قوله فان قال الخصم المانع عندي ليس عقد الكتابة يعني عقد
الكتابة لا يمنع عن الصرف الى الكفارة ولكن المانع نقصان تمكن في الرق
بسبب هذا العقد لان العتق مستحق للعبد بسبب الكتابة كعتق ام
الولد والمدبر قلنا له وجب بهذه العلة ان لا يوجب هذا العقد
نقصاناً مانعاً من الصرف الى الكفارة لان ما تمكن نقصاناً فيه لا يحتمل
الفسخ بوجه لان نقصان الرق بثبوت الحرية من وجه فكما ان ثبوت
الحرية من كل الوجوه لا يحتمل الفسخ فكذا لا يحتمل ثبوتها من وجه فهذا
اثبات الحكم الثاني بالعلة الاولى ايضاً فكان هذا اية كمال فقه المعلل
حيث علل على وجه امكنه اثبات حكم اخر بتلك العلة ولو قال الخصم
انا نسلم ايضاً انه لا يوجب نقصاناً في الرق ولكنه تضمن معنى يمنع
الصرف الى الكفارة وهو صيرورته كالزايل عن ملك المولى او كفاية
المنفعة فقلنا لا يتضمن كالبيع والاجارة فان البيع بشرط الخيار زايل
عن ملكه من وجه لا نعقاده سبب الزوال ولهذا لو مات من له الخيار
لزم البيع وبالاجارة فاتت المنافع عن ملكه ثم انهما لا يمنعان من
الصرف الى الكفارة لانهما يحتملان الفسخ فكذا الكتابة وان كان هو في

حق المولى كفاية المنفعة لانه صار احق بمنافعه ومكاسبه اوكالزايل
عن ملك المولى من وجه **قوله** بعد انقطاعا فى عرف النظار اشارة الى
ان ذلك من مصطلحات اهل المناظرة وادابهم فى البحث لئلا يطول الكلام
بالانتقال من دليل الى دليل والا فالانتقال من علة لاثبات حكم شرعى
بمنزلة الانتقال من بينة الى بينة لاثبات حقوق الناس وهو مقبول
بالاجماع صيانة للحقوق كذا فى التلويح والفرق بينهما ان تعدد المجلس
متعارف فى اثبات الحقوق لا المناظرة وان البينة لا تصحب المدعى غالبا
بخلاف العلة **قوله** قال مجوزوا هذا القسم قال بعض اهل النظر ان ابرهيم
عليه السلام حين حاج اللعين وهو نمرود بن كنعان وكان يدعى الالوهية
بقوله ربى الذى يحيى ويميت وعارضه اللعين بقوله انا احيى واميت
انتقل الى حجة اخرى وهى قوله فان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها
من المغرب وهذا انتقال الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول وقد ذكر الله
تعالى ذلك منه على سبيل المدح له به فثبت انه صحيح **قوله** وقيل لا وهو
الصحيح لما عرفت ان مثل هذا الانتقال يعد انقطاعا لان مجالس المناظرة
لم تنعقد الا لابانة الحق وانما تحصل الابانة اذا كان الدليل متناهيا
فلو جوزنا هذا الانتقال ولم يجعل انقطاعا لطال مجلس المناظرة من
غير حصول المقصود الا يرى انه اذا لزمه النقض فانه يعد انقطاعا
ولا يفتح من المعلل ادراج وصف زايد يحصل به الاحتراز عن النقض
فلان لا يصلح هذا التعليل ابتداء كان اولى فاما محاجة الخليل ابرهيم
عليه السلام فليست من هذا القبيل لان الحجة الاولى كانت لازمة
على اللعين لانه عليه السلام اراد بقوله يحيى ويميت حقيقة الاحياء
والاماتة وعارضه اللعين بامر باطل وهو اطلاق احد المسجونين
وقتل الاخر وذلك ليس من الاحياء والاماتة فى شىء الا بطريق الشبه
والمجاز فكان اللعين محجوجا بتلك الحجة الا ان القوم لما كانوا اصحاب
الظواهر وكانوا لا يتأملون فى حقايق المعانى خاف الخليل عليه السلام
الاشتباه والالتباس عليهم فضم الى الحجة الاولى حجة ظاهرة لا يكاد
يقع فيها الاشتباه وهذا الانتقال حسن عند قيام الحجة الاولى خوف

الاشتباه

الاشتباه فان المجيب اذا تكلم بكلام دقيق يخفى على القوم والخصم يلبس يجوز له
ان يتحول الى ظاهر يدركه القوم وهذا لان حجج الشرع انوار وضم حجة الى
حجة كضم سراج الى سراج وذلك غير دليل على ضعف احدهما او بطلان
اثره كذا فى جامع الاسرار قال الامام الرازى هذا بعيد عندى لانه
لا يخفى على حضار مجلسه ان العفو ليس باماتة بل الصواب ان ابرهيم
عليه السلام لما احتج بالاحياء والاماتة قال المنكر ابدعهما بلا
واسطة اسباب فلكية وارضية او بواسطة او بواسطتها والاول
باطل والثانى قد يقدر عليه واحد منا فان الجماع قد يفضى الى الاحياء
وشرب السم يفضى الى الموت فأجاب ابرهيم عليه السلام باختيار الشق
واشار الى ان تلك الاسباب لابد ان تنتهى الى مدبر هو الله تعالى
فبين ان الاتصالات والحركات صادرة منه تعالى بحيث لا يقدر عليه
البشر ثم اعلم ان الانقطاع على اربعة اوجه على ما ذكره شمس الائمة
الاول وهو اظهرها السكوت كما اخبر الله تعالى عن اللعين بقوله
فبهت الذى كفر والثانى جحد ما يعلم ضرورة او بطريق المشاهدة
فان جحد مثل هذا يدل على عجزه عن دفع علة المعلل والثالث المنع بعد
التسليم فانه يعلم انه لا شىء يحمله على المنع بعد التسليم الا عجزه عن
الدفع وهذه الثلثة فى جانب السائل والرابع عجز المعلل عن تصحيح
العلة فى قصد اثبات الحكم بها حتى انتقل منها الى علة اخرى لاثبات
الحكم فان ذلك انقطاع لانه عجز عن اظهار مراده فكان بمنزلة العجز
ابتداء عن اقامة الحجة على الحكم وهذا فى حق المعلل دون السائل
كما اشير اليه فى الميزان **قوله** كانه قال المراد بالاحياء اعادة الروح
فى البدن روى ههنا عن الجلال الرومى وجه لطيف وهو ان ابرهيم
عليه السلام قال حين قال نمرود انا احيى واميت ان كنت قادرا على
الاحياء الصورى فان الله تعالى جعل بطن الامهات مشرقا لطلوع
شمس الانسان والقبر مغربا لها فأت شمس الانسان من مغربها القبر
الى مشرق الرحم الذى خلقه الله تعالى وان كنت قادرا على الاحياء المعنوى
فأت شمس العرفان من مغربها الذى هو الاستغراق فى المعاصى وقد اتى

الله تعالى من مشرق المجاهدات فبهت الذى كفر اذ لا يقدر على ذلك
الا خالق القدر فلا يكون انتقالا وقد يقال ان هذا من قبيل الانتقال
فى المثال كانه قال ابرهيم عليه السلام ربى الذى يوجد الممكنات ويعدمها
واتى بالاحياء والاماتة مثالا فلما اعترض جاء بمثال اجلى لدفع الشغب
قوله منها الاستصحاب هو فى اللغة طلب الصحبة يقال استصحبت الكتاب
وغيره وكل شئ لازم غيره فقد استصحبه ويسمى هذا النوع استصحابا
لان المستدل يجعل الحكم الثابت فى الماضى مصاحبا للحال او يجعل
الحال مصاحبا له وفى الشريعة هو الحكم بثبوت امر فى الزمان الثانى
بناء على انه كان ثابتا فى الزمان الاول وقيل هو الحكم ببقاء حكم ثابت
بدليل غير متعرض لبقائه ولا لزواله محتمل للزوال بدليل لكنه التبس
عليك حاله ثم ان استصحاب الحال على نوعين استصحاب حكم عقلى
واستصحاب حكم شرعى ثبت تابيده او توقيته نصا او ثبت مطلقا
وبقى بعد وفات النبى عليه السلام واجبا العمل لقيام دليل البقاء وعدم
الدليل قطعا ولا خلاف فى عدم جواز العمل بالاستصحاب اذا كان
قبل التامل والاجتهاد وانما الخلاف فى استصحاب حكم الحال لعدم
دليل مغير بطريق النظر والاجتهاد بقدر الوسع مع احتمال قيام
الدليل قوله وهو حجة عند الشافعى واليه مال الشيخ ابو منصور وذكر
انه يجب العمل به اذا لم يوجد دليل فوقه من الكتاب والسنة وتابعه جماعة
من مشايخ سمرقند واختاره صاحب الميزان وذهب كثير من اصحابنا
وبعض اصحاب الشافعى وجماعة من المتكلمين الى انه ليس بحجة اصلا لا
لاثبات امر لم يكن ولا لابقاء ما كان على ما كان مستدلين بان المستصحب
ليس دليل عقلى ولا شرعى على ثبوت الحكم فى موضع الخلاف فان
العقل لا يدل على بقاء الحكم الشرعى بعد ثبوته وكذا دليل الشرع لا يدل
على بقائه بعد ثبوته اذ البقاء لا يضاف الى الموجب بل حكم الثبوت
لا غير قوله فتمسكوا بوجهين اقول احتج من جعله حجة على الاطلاق بالنص
والاجماع والمعقول اما النص فهو قوله عليه السلام ان الشيطان
ياتى احدكم فيقول احدثت فلا ينصرف حتى يسمع صوتا او يجد ريحا

حكم

حكم باستدامة الوضوء عند الاشتباه وهو عين الاستصحاب واما
الاجماع فهو انه اذا تيقن بالوضوء ثم شك فى الحدث جاز له اداء
الصلوة بذلك الوضوء ولم يلزمه وضوء اخر وكذا لو تيقن بالحدث
ثم شك فى الوضوء بقى الحدث وكذا اذا تيقن بالنكاح ثم شك فى
الوضوء اخر وكذا لو تيقن بالحدث ثم شك فى الوضوء بقى الحدث وكذا اذا
تيقن بالنكاح ثم شك فى الطلاق لا يزول النكاح وهذا كله استصحاب
واما المعقول فهو ان الحكم متى ثبت بدليل ولم يثبت له معارض قطعا
يبقى بذلك الدليل ايضا لانه متى طلب المجتهد المزيل ولم يظفر به
فالظاهر عدمه وهذا نوع اجتهاد لا يترك باجتهاد اخر مثله بلا
ترجيح ويكون حجة على الخصم قوله والاستصحاب عندنا حجة قال القاضى
ابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وصدر الاسلام ومن تابعهم انه
لا يصلح حجة لاثبات حكم مبتداء ولا للالزام على الخصم ولكنه يصلح
لابلاء العذر وللدفع فيجب العمل به فى حق نفسه ولا يصح الاحتجاج به
على غيره وذلك لان الدليل المثبت لحكم فى الشرع لا يوجب بقائه
كالايجاد يوجب البقاء حتى صح الافناء بعد الايجاد ولو كان موجبا
للبقاء لما تصور الافناء بعد الايجاد لاستحالة الفناء مع البقى فعلم ان
البقاء ثابت بناء على عدم العلم بالدليل المزيل فلا يصلح حجة على الغير
لكنه لما بذل جهده فى طلب المزيل ولم يظفر به جاز له العمل به اذ ليس
فى وسعه وراء ذلك كما جاز له العمل بالتحرى عند الاشتباه ولا يجوز
العمل به لغيره كذا فى جامع الاسرار قوله لزم شمول الوجود اى كونه حجة
للاثبات والدفع قوله واعترض اجاب عنه صاحب الانوار بان المعتبر
هو الظن الذى قام الدليل القطعى على اعتباره كالقياس وخبر الواحد
فلا يكون ملزما على الغير كالظن الحاصل بالتحرى قوله والجواب عن
الاول انا لا نم يعنى لا نم انه لولا الاستصحاب لما حصل الجزم ببقاء
الشرايع بل يجوز ان يحصل الجزم ببقائها والقطع بعدم نسخها بدليل
اخر كذا فى التلويح قوله فان قيل حاصله ان هذا انما يصح فيما بعد وفاته
عليه السلام واما الدليل على بقاء الحكم وعدم انتساخه فى حال حيوته

فهو الاستصحاب لاغير قوله التمسك بالاستصحاب بمعنى الاحتجاج به
على اربعة اوجه الاول الاحتجاج به مع القطع بانعدام الدليل المغير بطريق
الحس او بخبر الشارع وهذا صحيح بلا خلاف علمنا الله تعالى الاحتجاج به
فى قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما الاية الثانى الاحتجاج به لعدم
دليل مغير ثابت بالنظر والاجتهاد بقدر الوسع مع احتمال قيام
المغير من حيث هو لا يشعر به وهذا النوع من الاستصحاب يصلح لابلاء
العذر ولا يصلح حجة على الغير عندنا لاحتمال قيام المغير عند غيره
اذ فوق كل ذى علم عليم خلافا للشافعى والشيخ الامام ابى منصور وبعض
مشايخنا لان الظاهر فى كل ثابت بقاؤه وقد طلب المجتهد الدليل المزيل
بقدر وسعه فلم يظفر به فكان الحكم باقيا بضرب اجتهاد منه فيكون
حجة على الغير الثالث الاحتجاج به قبل التامل فى طلب الدليل المغير
وهذا باطل بالاجماع لانه جهل محض والجهل لا يكون حجة ولا عذرا
عند التمكن من طلب الدليل كالجهل بالشرايع لا يكون حجة ولا عذرا
لمن اسلم فى دارنا بخلاف من اسلم فى دار الحرب ولم يهاجر الينا فانه
الجهل يكون عذرا له وكذا من اشتبهت عليه القبلة وليس بحضرته من
يسأله عنها فانه يتحرى ويصلى ويكون معذورا وان اخطأ جهة القبلة
وغير المتحرى لا يكون معذورا الرابع التمسك بالاستصحاب لاثبات
حكم مبتداء وهذا خطاء محض لان الاستصحاب كاسمه عبارة عن ابقاء
ما كان لانعدام المغير وفى اثبات الحكم به ابتداء تغييره اسما ومعنى فلهذا
قلنا فى المفقود انه كان حيا فيتمسك به حتى يقوم دليل موته وكذلك
ملكه ثابت له فيتمسك به لابقاء ملكه حتى يعلم موته ولا يكون حجة
فى اثبات ملك اخر لم يكن حتى لا يرث من ابيه لان ملكه لم يكن له فيبقى
على ما كان ولا يثبت له فالثابت لا يزول بالشك وغير الثابت لا يثبت
بالشك وبعض اصحاب الشافعى يجوزون التمسك بالاستصحاب فى
ابتداء الحكم حتى قالوا ان المفقود يرث من مال ابيه لكن قالوا به من حيث
لم يشعروا به لا قصدا اليه بل باعتبار انه يبقى للوارث الملك الذى
كان للمورث اذ الوراثة خلافة وقد ثبت حيوة المفقود بالاستصحاب

وهو

وهو حجة على الغير عنده فيكون الاستصحاب حجة فى اثبات الارث له
لكن بواسطة بقاء الحيوة له لا ابتداء قوله الاستدلال بعدم المدارك
جعله بعضهم حجة للنافى على خصمه وعندنا لا يكون حجة على خصمه
اصلا وطريق الاحتجاج به عندهم هو انهم متى حاولوا نفى شئ غير
معلوم الثبوت بالضرورة قالوا انه لا دليل على ثبوته وكل ما لا دليل
على ثبوته وجب نفيه ولنا قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان
هودا او نصارى قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين فقد علم نبيه
مطالبة النافى باقامة الحجة على نفى الدخول وذلك تنصيص على انه لا
دليل ليس بحجة على النفى والدليل عليه ايضا فصل الخصومات فانه
انكار الخصم لا يكون حجة للمنكر على المدعى حتى كان للمدعى احضاره مرة
بعد اخرى وتحليفه وتكفيله بنفسه او بنفس العين المدعى عليه سبيل
بعد جحوده ولو كان لا دليل حجة على خصم لم يبق للمدعى على المدعى
عليه سبيل بعد انكار وقوله لا حجة للمدعى قوله باب الترجيح والمعارضة
قال المحقق للفقهاء ترجيح خاص يحتاج اليه فى استنباط الاحكام
وذلك لا يتصور فيما ليس فيه دلالة على الحكم اصلا ولا فيما دلالته عليه
قطعية فتعين ان يكون لامارة على اخرى ولا يحصل تحكما محضا
بل لا بد من اقتران امر به يقوى على معارضها فهذا الاقتران الذى
هو سبب الترجيح هو المسمى بالترجيح فى مصطلح القوم واعلم انه اذا
تحققت المعارضة كان السبيل فى دفعها الترجيح فان اسوء احوال
المجيب ان يساويه السائل فى الدرجة باقامة دليل يوجب خلاف
ما اقتضاه دليل المجيب فوجب دفعه ببيان الترجيح اذ لم يندفع
بطريق اخر فان لم يات المجيب الترجيح صار منقطعا وان
رجح علته فللسائل ان يعارضه بترجيح علته كما كان له ان يعارض
عليه بعلته فان لم يمكنه ترجيح علته لزمه ما ادعاه المجيب لان العمل
بالراجح واهمال المرجوح واجب عند العامة وقال قوم لا يجوز التمسك
بالترجيح عند التعارض بل الواجب التوقف او التخيير وتمسك
الفريقين مذكور فى التحقيق قوله اذ لا يقع التعارض بين القطعيين

تلك امانيهم

اى بعد قوله لاحجة [illegible]

وكذا بين القطعي والظني لان الظن ينتفي بالقطع بالنقيض قوله
بعينه حتى يكون الايجاب واردًا على ما ورد عليه النفي ولا حاجة الى
اشتراط اتحاد المحل والزمان قوله فان تساويا قوة قال في التلويح اذا
دل دليل على ثبوت شيء والاخر على انتفائه فاما ان يتساويا في القوة
اولا وعلى الثاني اما ان تكون زيادة احدهما بما هو بمنزلة التابع اولا ففي
الصورة الاولى معارضة ولا ترجيح وفي الثانية معارضة مع ترجيح
وفي الثالثة لا معارضة حقيقة فلا ترجيح لابتنائه على التعارض
المنبئ عن التماثل وحكم الصورتين الاخيرتين ان يعمل بالاقوى ويترك
الاضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى واما في الصورة الاولى
اعني تعارض الدليلين المتساويين في القوة سواء تساويا في العدد
كالتعارض بين اية واية اولا كالتعارض بين اية وايتين اوسنة و
سنتين او قياس وقياسين فان ذلك ايضًا من قبيل المتساويين اذ لا
ترجيح ولا قوة بكثرة الادلة حتى لا يترك الدليل الواحد بالدليلين فحكمها
انه ان كان التعارض بين قياسين يعمل بايهما شاء وان كان بين ايتين
او قرائتين او سنتين قولين او فعلين او مختلفين او اية وسنة في قوتها بحا
كالمشهور والمتواتر فان علم المتاخر منهما فناسخ اذ لو لم يصلح المتاخر با
كخبر الواحد المتاخر عن الكتاب او السنة المشهورة فهو ليس من قبيل
تعارض التساوي بل المتقدم راجح والا فان امكن الجمع بينهما باعتبار
مخلص من الحكم او المحل او الزمان فذاك والا يترك العمل بالدليلين
وح ان امكن المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس وقول الصحابي
يصار اليه والا تقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين وهذا
معنى تقرير الاصول قوله يحمل التعارض الصوري وهو ورود دليلين
يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الاخر قوله ويجمع بينهما ما امكن باعتبار
المخلص من الحكم او المحل او الزمان ويسمى ذلك عملا بالشبهين قوله صير
من الكتاب الى السنة قال في التحقيق الكتاب مقدم على السنة فعند
العجز عن العمل به يصار الى السنة والسنة مقدم على القياس واقوال
الصحابة فعند العجز عن العمل بها يصار الى احدها قوله ولا يجال لهذا

جواز الترجيح بكثرة الادلة مختلف فيه بين الاصحاب فذهب اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي الى الجواز وذهب العامة الى عدمه كذا في

اشارة

اشارة الى رد ما ذكره صاحب التلويح حيث قال وههنا بحث وهو انهم
صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب اية
وفي جانب ايتان او في جانب حديث وفي اخر حديثان لا يترك الاية الواحدة
والحديث الواحد بل يصار من الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس
اذ لا ترجيح بالكثرة ويلزم من هذا ترجيح الاية والسنة على ايتين فيما
اذا كان الحديث موافقًا للاية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على
حديثين وهذا بعيد جدًا لانه ان كان باعتبار تقوى الاية بالسنة او تقوى
السنة بالقياس فاذا جاز تقوى الدليل بما هو دونه فلم لا يجوز تقويته
بما هو مثله وان كان باعتبار تساقط المتعارضين ووقوع العمل بالسنة
او القياس السالم عن المعارض فلم لا يجوز تساقط الايتين ووقوع العمل
بالاية السالمة عن المعارض وكذا في السنة وتقرير الرد ان هذا مما لا يطابق
الواقع فلا يعتبر وقد يرد ايضًا بان الاية والايتين متحدة في وجوب
العمل بها والاعتقاد بصدقها فلا اعتبار فيها بالتعدد فاذا تعارضت
اية بايتين تساقطت لان العمل باحدها ترجيح بلا مرجح فصار جميعها
في حق الحكم كغير المنزل وللشارع ادلة اخرى غير الكتاب فيصار اليها
ويعمل بها من غير اعتبار تلك الايات لانه قد سقط عنا اعتبارها بالتعارض
في حق الحكم فلا يلزم ترجيح سنة واية على الايتين وغير ذلك كذا قيل قوله
ولان الادنى هذا اشارة الى ما ذكره صاحب التلويح في التفصي عن البحث
المذكور حيث قال وغاية ما يمكن في هذا المقام ان الادنى يجوز ان يكون
بمنزلة التابع للاقوى فيرجحه بخلاف المماثل او يقال المصير الى القياس يعتبر
متأخرًا عن السنة عن الكتاب فالمتعارضان يتساقطان ويقع العمل
بالمتأخر لكن قيل هذا ليس بشيء اما اولًا فلتضمنه كون دليل مستقل
تابعًا لدليل اخر اقوى منه ولاستلزامه ان يترجح الدليل بما هو اضعف
ولا يترجح الدليل بما هو اقوى واما ثانيًا فلان اعتبار ما لا يطابق الواقع
غير معتبر عقلا وشرعًا وقد يجاب عنه بان المتماثلين لا يمكن جعل احدهما
تابعًا للاخر لما فيه من التحكم وان ما هو ادنى يمكن جعله تابعًا لما هو فوقه
الا يرى ان الشهود اذا كانوا فوق اثنين لم يجعل واحد منهم في الشرع تابعًا

والسنة ثم

للاخر بحيث يرجح مافوق الاثنين على ما يعارضه بخلاف شهود التزكية
فانهم جعلوا تابعين لشهود الحق حتى يجب على الحاكم القضاء بالحق بحيث
لامجال للخصم ان يطعن في الشهود بعد التزكية **قوله** مثلا قوله تعالى
فاقرؤا ماتيسر من القران فانه بعمومه يوجب القراءة على المقتدى لورود
في الصلوة باتفاق اهل التفسير وبدلالة السباق والسياق وقوله
تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا فانه ينفي وجوب القراءة
عن المقتدى اذ الانصات لايمكن مع قراءته وانه ورد في القراءة في الصلوة
عند عامة اهل التفسير فيتعارضان فصرنا الى قوله عليه السلام
من كان له امام فقراءة الامام قراءة له وقوله عليه السلام في الحديث
المعروف واذا قرء فانصتوا ولايعارضهما قوله عليه السلام لاصلوة الا
بفاتحة الكتاب لانه محتمل في نفسه قد يراد به نفي الفضيلة **قوله** كما قال فخر
الاسلام في شرح التقويم من انه ان وقع التعارض بين سنتين فالميل
الى اقوال الصحابة وان وقع بينهما فالميل الى القياس ولاتعارض بين القياس
وبين قول الصحابي هذا وفيه اشارة الى ان النسخ لايجري بين القياسين
اذ لايتصور فيهما التقدم والتأخر ولا بين الاجماع ودليل اخر قطعي
من نص او اجماع اذ لاينعقد اجماع مخالف لقطعي كذا في التلويح **قوله**
يعمل باحدهما بالتحري لان قوله لما كان بمنزلة قياس اخر فكان بمنزلة قياسين
فيجب العمل باحدهما بشرط صحابي التحري **قوله** فان قيل هذا اعتراض اورده
صاحب التلويح حيث قال وهذا ضعيف لان ادلة الاباحة ليست معادلة
الحرمة في القوة حتى ان حرمته مما يكاد يجمع عليه كيف ولو تعارضتا لكان
دليل التحريم راجحا كما في الضبع حيث يحكم بنجاسة سؤره **قوله** والعجب ان
المعترض يعني صاحب التلويح بعد ما اعترض نقل ما ذكر شيخ الاسلام
في المبسوط **قوله** ولا بعرقه الطاهر في ظاهر الرواية ذكر قاضي خان ان
في طهارة لبن الاتان روايتين واما في عرقه فعن ابي حنيفة ثلث روايات
في رواية نجس نجاسة خفيفة وفي رواية غليظة وذكر القدوري ان عرق ظاهر وفي رواية صح
الحمار طاهر في الروايات المشهورة كذا في المحيط **قوله** فقيل الشك في
طهارته لتعارض الاثار في ذلك على ما روي عن ابن عمر وابن عباس وتعارض

الاخبار

الاخبار كما روي عن جابر انه عليه السلام سئل انتوضأ بما افضلت الحمر
قال نعم وبما افضلت السباع قال لا وروي انس انه عليه السلام نهى عن
اكل لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يوجب نجاسة السؤر لمخالطة
اللعاب المتولد من اللحم النجس وهذا مردود اما اولا فلانه مثل ما اخبر
واحد بطهارة الماء واخر بنجاسته يجعل طاهرا وطهورا واما ثانيا فلانه
يجب تغليب المحرم على المبيح اذا تعارضا واجيب بان تعارض الجهتين اورث
الاشكال على ان الاول يقتضي التعيين بطهارته وهو ملتزم على الاصح
والثاني معارض بضرورة الاختلاط كما عرفت وقيل الشك في طهوريته
لاختلاف الاخبار في حرمة لحم الحمار واباحته والاشتباه في اللحم يورث
الاشتباه في السؤر لمخالطته اللعاب المتولد منه وقد يقال انه لاخلاف
في المعنى لان الشك في الطهورية انما نشأ من اختلاف الاثار في الطهارة
والنجاسة فالرجوع الى الاصل على التقديرين هو ان يحكم بطهارة الماء
وعدم طهوريته لانه كان طاهرا بيقين والمتوضي محدثا فلا يزول بالشك
طهارة الماء ولا حدث المتوضي وانما لم يحكم ببقاء الطهورية لانه يلزم منه
الحكم بزوال الحدث بالشك اذ لامعنى للطهورية الا هذا فيكون اهدارا لاحد
الدليلين بالكلية لاتقريرا للاصول واذا لم يكن بد من ادنى عدول عن
الاصل ضرورة امتناع الحكم ببقاء الطهورية في الماء والحدث في المتوضي
اخذ بالاقل والتزم الحكم بسلب الطهورية اذ ليس فيه اهدار احد الدليلين
بالكلية بخلاف ما اذا حكم ببقاء الطهورية فظهر ان ليس معنى الشك ان
الحكم غير معلوم ولا مظنون بل معناه تعارض الادلة ووجوب الوضوء
بسؤر الحمار حيث لا ماء سواه ثم ضم التيمم اليه وهذا حكم معلوم وكذا الحكم
بطهارته كذا في التلويح **قوله** كقرائتي الجر والنصب فان قراءة الجر تفيد جواز
الاكتفاء بمجرد المسح وقراءة النصب تفيد عدم جوازه وبهذا الاعتبار
ظهر التعارض واندفع ما قيل تعارض الدليلين عبارة عن كون كل منهما
مثبتا نقيض حكم الاخر ولا تناقض بين الاصابة والاسالة فلا تعارض
بين القراءتين **قوله** والمخلص يعني قد اعتبر في التعارض اتحاد الحكم والمحل
والزمان فاذا تساوى المتعارضان ولم يمكن تقوية احدهما بطلب المخلص

من قبل الحكم او المحل او الزمان فاذا تساوى المتعارضان ولم يكن تقوية احدهما يطلب المخلص من قبل الحكم والمحل والزمان بان يدفع الاتحاد فى واحد منها قوله اما الاول يعنى المخلص من قبل الحكم فعلى وجهين احدهما التوزيع باضافة ثبوت بعض افراد الحكم الى احد الدليلين ونفى بعضها الى الاخر كقسمة المال المدعى بين المدعيين بحجتيهما وثانيهما التغاير اى تغاير حكم الدليلين كان يكون احد الحكمين دنيويا والاخر اخرويا كما فى قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفى موضع اخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فالاولى توجب المؤاخذة على اليمين الغموس لانها من كسب القلوب اى القصد والثانية توجب عدم المؤاخذة عليها لانها من اللغو وهو ما لا يكون له حكم وفائدة اذ فائدة اليمين المشروعة تحقيق البر والصدق وذلك لا يتصور فى الغموس والمخلص ان يقال المؤاخذة التى توجبها الاية الاولى على الغموس هى المؤاخذة فى الاخرة والتى تنفيها الثانية هى المؤاخذة فى الدنيا اى لا يؤاخذكم الله بالكفارة فى اللغو ويؤاخذكم بها فى المعقودة ثم فسر الكفارة بقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الاية ولما تغايرت المؤاخذتان اندفع التعارض وعند الشافعى يحمل العقد على كسب القلب من عقدت على كذا عزمت عليه فيشمل الغموس ويصير معنى الايتين واحدا وهو نفى الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والغموس وذلك لان كسب القلب مفسر والعقد مجمل فيحمل على المفسر ويندفع التعارض قوله فان قراءة التخفيف اى قراءة يطهرن بتخفيف الطاء والهاء توجب حل القربان بعد حصول الطهر سواء حصل الاغتسال او لم يحصل وسواء كان الطهر على اكثر المدة او على ما دونه والقراءة بالتشديد توجب حرمة القربان قبل الاغتسال سواء كان الطهر على اكثر المدة او على ما دونه كما ذهب اليه عطاء ومجاهد وزفر والشافعى والقول بهما غير ممكن لان حتى للغاية وبين امتداد الشئ الى غاية وبين اقتصاره دونها تناف فيقع التعارض ظاهرا لكنه يرتفع باختلاف الحالين بان تحمل القراءة بالتخفيف على اكثر المدة وبالتشديد على ما دونه لا

يقال قوله تعالى فاذا تطهرن فى القراءتين يابى هذا التوفيق لانه توجب الاغتسال فى جميع الاحوال اذ لو كان كما زعمتم ينبغى ان يقرأ فى قراءة التخفيف فاذا طهرن لانا نقول ان تاخر الزوج الى الاغتسال فى انقطاع الدم على العشرة لا يجوز لما فيه من الفساد فيحمل قوله تطهرن فى قراءة التخفيف على طهرن فان تفعل قد يجئ بمعنى فعل من غير ان يدل على صنع كتبين بمعنى بان وكما يقال فى صفات الله تعالى تعظم بمعنى عظم ولا يراد به صفة تكون باحداث الفعل اشار اليه شيخ الاسلام وقد نقل عن طاوس ومجاهد ان معناه توضأن اى صرن اهلا للصلوة كذا فى عين المعانى قال صاحب التلويح الظاهر ان الحل مستفاد من قوله تعالى حتى يطهرن قولا بمفهوم الغاية فانه متفق عليه اقول قد اشتهر فى كتب القوم ان مفهوم الغاية مختلف فيه وان قال به بعض مشايخنا فدعوى الاتفاق فيه مما لا يعتد به وان قال به مثل صاحب التلويح فان ما ذكره بمنزلة خبر الواحد وهو لا يعارض المشهور وقد خطر ببالى ان الحل مستفاد من العام الذى خص منه البعض لا من المفهوم وهذا مطرد فى امثال هذا الكلام قوله كالحاظر يؤخر عن المبيح يعنى اذا اجتمعا يجعل الحاظر اخرا ناسخا للمبيح ونقل عن ابن ابان وابى هاشم انهما يطرحان ويرجع المجتهد الى غيرهما من الادلة كالغرقى اذا لم يعلم تقدم بعضهم على البعض وعندنا يرجح المحرم لقوله عليه السلام ما اجتمع الحرام والحلال الا وقد غلب الحرام الحلال قالوا معناه دليل الحل ودليل الحرمة ولما روى عن عمر رضى الله عنه فى الاختين المملوكتين احلتهما اية وحرمتهما اية والتحريم اولى ولان احدهما متأخر ناسخ بيقين اذ لو كانا فى زمان واحد لكانا متناقضين ونسبة التناقض الى الشارع لا يجوز ثم لو كان الحاظر متقدما يتكرر النسخ ولو كان المبيح متقدما لا يتكرر فكان المتيقن وهو المبيح مرة اولى من الاخذ بالتكرار الذى فيه احتمال ولان الحاظر ناسخ بيقين تقدم او تأخر لانه اما ناسخ للاباحة الاصلية او للاباحة العارضية والمبيح محتمل لانه ان تقدم كان مقررا للاباحة الاصلية

مثال اجتماع الحاظر مع المبيح ما روى ان النبي عليه السلام نهى عن ... وروى عنه انه اباحه
[illegible]
فانا نجعل الحاظر ناسخا

لانا سخًا لها فكان العمل بما هو ناسخ بيقين اولى من العمل بالمحتمل وهذا
ظاهر على قول بعض العلماء وهو قول اكثر اصحابنا واكثر اصحاب الشافعى
ان الاباحة اصل فى الاشيا كما اشار اليه محمد فى كتاب الاكراه وكذا على
طريق ان الاصل فيها التوقف وهو مذهب الاشعرية وعامة اهل
الحديث لان الاباحة كانت ظاهرة فى زمان الفترة فى الناس وذلك
باق الى ان يثبت الدليل الموجب للحرمة فى شريعتنا وكذا على طريق
ان الاصل فيها الحظر وهو مذهب بعض اصحابنا وبعض اصحاب
الشافعى ومعتزلة بغداد لان فى تأخير الحظر تقليل النسخ والصحيح
ان هذا الخلاف بالنسبة الى زمان الفترة **قوله** وهو المراد بتكرر النسخ
قال فخر الاسلام هذا اى تكرر النسخ بناء على قول من جعل الاباحة اصلًا
ولسنا نقول بهذا فى الاصل لان البشر لم يتركوا سدى فى شئ من الزمان
وانما هذا اى كون الاباحة اصلا بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا فان
الاباحة كانت ظاهرة فى الاشياء كلها بين الناس فى زمان الفترة و
ذلك ثابت الى ان يوجد المحرم وانما كان كذلك لاختلال الشرايع فى ذلك
الزمان ووقوع التحريفات فى التورية فلم يبق الاعتماد والوثوق على
شئ من الشرايع فظهر الاباحة بمعنى عدم العقاب على الانتفاع به
مالم يوجد له محرم ولا مبيح واعلم ان الشئ الذى لم يعلم تعلق حكم شرعى
فان كان الانتفاع به ضروريًا كالتنفس ونحوه فهو ليس بممنوع الا
عند من جوز تكليف المحال وان لم يكن ضروريًا كاكل الفواكه فحكم
الاباحة عند بعض المعتزلة وبعض الفقهاء من الحنفية والشافعية
والحرمة عند المعتزلة البغدادية وبعض الشيعة والتوقف عند
الاشعرى والصيرفى ومحل الخلاف الافعال الاختيارية التى لا يقضى
العقل فيها بحسن ولا قبح واما التى يقضى العقل فيها فهى عندهم
تنقسم الى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح لانه
لو اشتمل احد طرفيه على مفسدة فاما فعله فحرام او تركه فواجب
وان لم يشتمل عليها وان اشتمل على مصلحة فاما فعله فمندوب او تركه
فمكروه وان لم يشتمل على المصلحة ايضًا فمباح وهذه المسئلة تورد

في

[حاشية: او لم يوجد دليل الشرع ولا دليل عدمه منهيه]

فى اصول الشافعية والاشاعرة على التنزل الى مذهب المعتزلة فى
ان للعقل حكمًا بالحسن والقبح والا فالفعل قبل البعثة لا يوصف
عندهم بشئ من الاحكام كذا فى التلويح **قوله** ونحو المثبت يوخر عن
النافى المثبت هو الذى يثبت امرًا عارضًا والنافى هو الذى ينفى العارض
ويبقى الامر الاول فاذا تعارض نصان احدهما مثبت والاخر ناف
يرجح المثبت عند الكرخى واصحاب الشافعى لان المثبت يخبر عن حقيقة
والنافى اعتمد الظاهر كما فى الجرح والتعديل يرجح قول الجارح لانه
يخبر عن حقيقة والمعدل يعتمد الظاهر وعند عيسى بن ابان و
القاضى عبد الجبار يتعارضان لان ما يستدل به على صدق الراوى
فى المثبت من العدالة موجود فى النافى فيتعارضان ويطلب
الترجيح من وجه اخر واختلف عمل اصحابنا المتقدمين فى ذلك
ففى بعض الصور عملوا بالمثبت وفى بعضها بالنافى فقالوا فى مسئلة
خيار العتاقة وهى ما اذا اعتقت الامة المنكوحة وزوجها حر يثبت لها
خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها عبدًا خلافًا للشافعى فقد
اخذوا بالمثبت فان عروة بن الزبير روى عن عائشة رضى الله عنها
ان بريرة اعتقت وزوجها عبد فخيرها رسول الله عليه السلام
وهو ناف لانه مبق على الامر الاصلى اذ لا خلاف فى ان العبودية
كانت ثابتة قبل العتق وروى عن ابرهيم عن الاسود عن عائشة
ان زوجها كان حرًا حين اعتقت وهو مثبت لانه يثبت امرًا عارضًا
وهو الحرية فاخذوا به وقالوا بجواز نكاح المحرم خلافًا للشافعى
فقد اخذوا بالنافى فان يزيد بن الاصم روى ان النبى عليه السلام
تزوج ميمونة بنت الحارث وهو حلال اى خارج عن احرامه وهو
مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام وروى ابن عباس انه
عليه السلام تزوجها وهو محرم وهو ناف لانه مبق على الامر
الاول فان الاحرام كان ثابتًا قبل التزوج واخذوا به واذا
اختلف عملهم لم يكن بد من اصل جامع والاصل ان النفى لا يخلو
من ثلثة اوجه من جنس ما يعرف بدليله بان يكون مبنيا على

[حاشية: يعنى اباحنيفة واصحابه منهيه]

[حاشية: اى يجوز ان يكون مبنيا على دليل ويجوز ان لا يكون منهيه]

[حاشية: دليل او من جنس ما لا يعرف بدليله بان لا يكون مبنيا على دليل بل مبنيا ح]

على الاستصحاب الذى هو ليس بدليل او مما يشتبه حاله فالاول مثل الاثبات
لان الدليل هو المعتبر لا صورة النفى والاثبات فاذا كان النفى مما يعرف بدليله
ووضح طريق العلم به صار مثل الاثبات فيقع التعارض بينهما لتساويهما
فى القوة والثانى لا يعارض الاثبات لان ما لا دليل عليه لا يعارض ما
عليه دليل وفى الثالث وجب التفحص عن حال المخبر فان ثبت انه بنى على
ظاهر الحال لم يقبل خبره لانه اعتمد ما ليس بحجة وان ثبت انه اخبر عن
دليل المعرفة كان مثل الاثبات فالنفى فى حديث بريرة مما لا يعرف الا
بظاهر الحال فان من روى ان زوجها كان عبدا بنى خبره على انه عرف العبودية
ثابتة فيه ولم يعلم بالدليل المثبت للحرية فلم يعارض الاثبات وهو ما روى
انها اعتقت وزوجها حر والنفى فى حديث ميمونة وهو ما روى انه عليه
السلام تزوجها وهو محرم مما يعرف بالدليل لان الاحرام مما يدل عليه احوال
ظاهرة محسوسة وهى هيئة المحرم فعارض الاثبات وهو ما روى انه عليه
السلام تزوجها وهو حلال فوقع التعارض بينهما فوجب المصير الى ما هو من
اسباب الترجيح فى الرواية فجعل رواية ابن عباس لفقاهته وضبطه واتقانه
اولى من رواية يزيد بن الاصم لا يعدله فى شىء مما ذكرنا **قوله** واذا اخبر
بطهارة الماء ونجاسته يعنى اذا اخبر بنجاسة الماء والاخر بطهارته فالمخبر
بالطهارة ناف لانه مبق على الامر الاصلى والمخبر بالنجاسة مثبت لانه
يثبت امرا عارضا فالنفى فى هذه الصورة مما يعرف بالدليل لان الانسان
اذا اخذ الماء من نهر جار فى اناء طاهر ولم يغب ذلك الاناء عنه كان
عارفا بطهارته بدليل موجب للعلم ويحتمل ان يكون النفى على ظاهر الحال
فان ثبت انه اخبر بناء على ظاهر الحال وهو ان الاصل فى الماء الطهارة
لم يقبل خبره فلا يعارض المثبت وان ثبت انه اخبر عن معرفة يقع التعارض
بين الخبرين وعند ذلك يجب العمل بالاصل وهو الطهارة لان استصحاب
الحال وان لم يصلح دليلا يصلح مرجحا فيترجح الخبر النافى به **قوله** وعلى هذا
الاصل تتفرع الشهادة على النفى يعنى ان الشهادة على النفى متفرعة على
الاصل الذى ذكر فى باب الرواية بان يتساوى النافى والمثبت ان علم ان
النفى بدليل ويقدم المثبت ان علم ان النفى بحسب الاصل والا ينظر فيه

الذى

مخبرة

ليتبين

ليتبين قبل ان الشهادة على النفى انما تقبل اذا كانت عن احاطة علم به لان
الشهادة على مثل هذا النفى تعارض الشهادة على الاثبات وتقدم عليها فان
الشهادة على الاثبات مقدمة عليها ثم ان النفى الذى لم يحط به علم الشاهد
غير مقبولة اصلا لانها مرجوحة ساقطة فى معارضة الشهادة على الاثبات
قوله واما فى معارضة القياس اذا تعارض القياسان لم يسقط العمل بهما
كما سقط عند النصين بالتعارض بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة
قلبه اى بالتحرى لانا لو قلنا بالتساقط تؤدى ذلك الى العمل بلا دليل لانه
يضطر الى معرفة حكم الحادثة ولا يمكنه ذلك الا بدليل وليس بعد القياس
دليل شرعى يرجع اليه فيضطر الى العمل باستصحاب الحال الذى هو ليس
بدليل واحد القياسين حق عند الله وحجة يقينا وكل واحد منهما حجة
فى حق العمل اصاب المجتهد او اخطاء فكان العمل باحدهما اولى من تساقطهما
والعمل بالحال الذى هو عمل بلا دليل بخلاف النصين لان احدهما وهو
المنسوخ منهما لم يبق حجة اصلا وقد ترتب عليهما دليل شرعى يرجع
اليه فى معرفة الحكم فلا ضرورة فى ترك الدليل الشرعى والعمل بما
ليس بحجة اصلا فان قيل لما كان كل واحد من القياسين حجة يجب العمل
به وجب ان يختار ايهما شاء من غير تحر كما فى اجناس ما يقع به التكفير
قلنا كل واحد منهما حجة فى حق العمل به لكن كلاهما ليس بحجة فى حق اصابة
الحق لان الحق عند الله تعالى واحد والقياس لا يدل عليه من كل وجه
ولقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه كما قال عليه السلام
اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله واصابة الحق غيب فيصلح شهادة
القلب دليلا على ذلك ولما وجب العمل به من وجه دون وجه يحكم فيه
رأيه ويعمل بشهادة قلبه ليترجح جانب العمل كذا فى شرح التقويم **قوله**
فى اللغة اثبات الفضل فى احد جانبى المعادلة وصفا وفى التلويح الترجيح
فى اللغة جعل الشىء راجحا اى فاضلا زايدا ويطلق مجازا على اعتقاد الرجحان
وبه قال المحقق فى شرح المختصر وذكر الامام ابو زيد ان الترجيح اظهار
الزيادة لاحد المثلين على الاخر وصفا ومعنى كذا فى التحقيق وانما قيد
بقوله وصفا لان الترجيح انما يقع بما لا يتصور به المعادلة فكان تابعا

قيل من غض بصره عن المحارم وامسك نفسه
عن الشهوات وعمر باطنه بدوام المراقبة و
ظاهره باتباع السنة وتعود اكل الحلال لم تخطئ فراسته

منزلة الوصف للمزيد عليه لا بما هو اصل يقوم به المعادله والمعارضة
وذلك كرجحان الميزان بان يستوى الكفتان بما يقع به التعارض ثم ينضم
الى احدهما شئ لا يقوم به التعارض ولا يقع له الوزن مقصوداً
لولا الاصل مثل زيادة حبة على من يترجح على الاخرى بتلك الزيادة
ولو ضم الى احدهما من اخر لا يسمى هذا راجحاً لان ما ازداد فى احدى
الكفتين مثل ما فى الكفة الاخرى فيكون اصلاً يقوم به المعارضة
ويقوم بها الوزن قوله وفى الاصطلاح اثبات فضل احد الدليلين
قال القاانى هو عبارة عن زيادة القوة لاحدى الحجتين المعارضتين
وصفاً لا اصلا وهذا قول مشايخنا ان الترجيح انما يكون بوصف لا يقوم
بالحجة لا يوصف به الحجة ولهذا جوزنا فضلاً فى قضاء الديون قال
عليه السلام للوزان حين اشترى سراويلاً بدرهمين زن وارجح فانا
معاشر الانبياء هكذا نزن ولم يجعل ذلك الفضل هبة حتى يمنع من
الجواز لان ذلك الفضل يعد وصفاً كالجودة حتى لو كان ذلك الفضل
اكثر مما يقع به الرجحان بان زاد على العشرة درهما او درهمين مثلا
صار هبة ويكون باطلاً لو لم يكن متميزاً كما هو الحكم فى هبة المشاع
لانه مما يقوم به المعادلة ويكون مقصوداً بالوزن فيكون مقصوداً
فى التمليك فبطل بشيوعه قوله وفى الكتاب والسنة يعنى الترجيح
بين المنقولين اربعة اصناف لانه يقع فى المتن وفى السند وفى الحكم
المدلول من الحرمة والاباحة وفيما ينضم اليه من خارج ولكل من
هذه الاصناف وجوه ذكرت فى مواضعها من اراد الاطلاع
عليها فعليه بمطالعة شرح مختصر اصول ابن الحاجب للمحقق.
قوله فى القياس يعنى الترجيح بين القياسين اربعة اصناف وفى كل
صنف وجوه ذكرها المحقق فى اواخر شرح المختصر وقد اشار المصنف
الى بعض منها قوله وانما اشتراطها اى العدالة لظهور جانب الصدق
وقد يقال ان العدالة مما لا يختلف بالشدة والضعف لانه ان
انزجر عن جميع ما يعتقد الحرمة فيه فعدل والا فلا قوله والمراد
فضل التاثير يعنى المراد به ان يكون وصف احد القياسين الزم للحكم

المتعلق به من وصف القياس الاخر والدليل على صحته ان الوصف
المؤثر انما صار حجة باثره ومرجع اثره الكتاب او السنة او الاجماع لثبوته
باحد هذه الادلة فاذا ازداد الوصف ثباتاً على الحكم ازداد قوة بفضل
معناه الذى صار به حجة وهو رجوع اثره الى هذه الادلة قوله اولى
يعنى ان قولنا انه متعين اولى من قول اصحاب الشافعى انه صوم فرض
لان هذا مخصوص فى الصوم بخلاف التعيين قوله والثالث كثرة الاصول
معناه ان يشهد لاحد الوصفين اصلان او اصول فيترجح على الوصف
الذى لم يشهد له الا اصل واحد كقولنا فى مسح الراس انه مسح فلا يسن
تكراره كمسح الخف والتيمم ومسح الجورب والجبيرة اولى من قول اصحاب
الشافعى انه ركن فيسن تكراره كالغسل فانه لما شهد لصحة وصف المسح
التيمم ومسح الخف والجبيرة وغيرها ولم يشهد لوصف الخصم وهو
الركنية الا الغسل ترجح عليه قوله قيل زعم بعض اصحابنا وبعض اصحاب
الشافعى ان الترجيح بكثرة الاصول غير صحيح لان كثرة الاصول
فى القياس بمنزلة كثرة الرواة فى الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الرواة
فكذا هذا ولانه من جنس الترجيح بكثرة العلة لان شهادة كل اصل
بمنزلة علة على حدة وعند الجمهور هو صحيح لان الحجة هى الوصف المؤثر
لا الاصل المستنبط منه لكن كثرة الاصول توجب زيادة تاكيد
ولزوم للحكم بذلك الوصف من وجه اخر غير ما ذكرنا من شدة التاثير
والثبات على الحكم فيحدث بها قوة فى نفس الوصف فلذلك صلحت
للترجيح وهو من جنس الاشتهار فى السنن فان كثرة الرواة ليست
بحجة بل الخبر هو الحجة ولكن يحدث بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال
فى نفس الخبر فيصير مشهوراً او متواتراً فيترجح على ما ليس بتلك الصفة
وهذا قريب من القسم الثانى بل الاول قال شمس الائمة وما من نوع
من هذه الانواع اذا قررته فى مسئلة الا ويتبين به امكان تقرير
النوعين الاخيرين فيه ايضاً وهكذا فى التقويم وذلك لان الاقسام
الثلثة راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة تاثير الوصف
الا ان الجهات مختلفة فالترجيح بقوة الاثر بالنظر الى نفس الوصف

والترجيح بالثبات بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل قوله والرابع العكس ومعناه ان الوصف اذا كان مطرداً ومنعكساً بان وجد الحكم عند وجوده وعدم عند عدمه كان راجحاً على الذى اطرد ولم ينعكس واختلف في صحته فعند بعض المتأخرين لاعبرة به لان العدم لا يتعلق به حكم اى لا يوجب عدم العلة عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس بشئ فلا يصلح مرجحاً لان الرجحان لابد من سبب ومختار عامة الاصوليين انه صالح للترجيح لان عدم الحكم عند عدم الوصف الذى جعل علة دليل على اختصاص الحكم بوجوده وكمال تعلقه به فصلح مرجحاً لكنه ترجيح ضعيف لاستلزامه اضافة الرجحان الى العدم الذى ليس بشئ ويظهر ثمرته عند المعارضة فانه اذا عارضه ترجيح اخر من الانواع الثلثة كان ذلك مقدماً عليه ومثاله قولنا في مسح الرأس انه مسح في الوضوء فلا يسن تكراره فانه ترجح على قولهم انه ركن فيسن تكراره لان ما قلنا ينعكس بما ليس بمسح كغسل الوجه واليد والرجل يسن تكراره وما قالوا لا ينعكس فان المضمضة مكررة وليست بركن قوله واذا تعارض واعلم ان ما يقع به الترجيح بين الترجيحين المتعارضين شيئان احدهما الترجيح بالنظر الى ذات الشئ ونفسه والثانى الترجيح بالنظر الى الحال اى وصف الذات فيطلب الترجيح اولاً باعتبار الذات فان امكن الترجيح يترجح به وان استويا يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه وانما قدم الترجيح باعتبار الذات على الحال لمعنيين احدهما ان الذات اسبق وجوداً من الحال فعندما وقع الترجيح به لا يتغير بما حدث من معنى في الحال بعد ذلك بمنزلة ما لو اتصل الحكم بالاجتهاد وتأيد به لم ينسخ بما حدث من اجتهاد اخر بعد ذلك لا يقال الذات اسبق وجوداً على حال نفسها لا على حال ذات اخرى فلا يتم التقريب لانا نقول المنظور كون الذات في نفس الامر اسبق على الحال على ان الترجيح بالذات والحال قد يقعان في شئ واحد وثانيهما ان الذات يقوم بنفسه ولا يحتاج الى غيره والحال قايم بغيره وهو الذات وما يكون تبعاً لغيره لا يجوز ان يكون مبطلاً لاصله هكذا قال القاضى القاآنى وقال صاحب التنقيح اذا تعارض

لان كل موجود قائم بذاته وموصوف بحاله منه

وجوه الترجيح فما كان بالذات اولى مما كان بالحال اى الترجيح بالوصف الذاتى اولى منه بالوصف العارضى وفسر الوصف الذاتى بوصف يقوم بالشئ بحسب ذاته او بحسب بعض اجزائه والوصف العارضى بوصف يقوم بالشئ بحسب امر خارج عنه والمصنف قلده فى ذلك غير انه عبر عن الذات بالذاتى والحال بالحالى قصراً للمسافة ولا يخفى ان هذين التعليلين يأبيان الحمل على ذلك وكذا بعض الامثلة يعرف بالتأمل في موضع الخلاف ولقد اصاب صاحب التلويح حيث قال الترجيح بالذات يقدم على الترجيح بالحال لوجهين كما ذكرهما المص فاخذ منه المص ما اخذ ولم يتفطن بما فى هذا الكلام قوله كقولنا فى صوم رمضان انه يجوز بنية قبل انتصاف النهار لان الصوم ركن واحد يتعلق جوازه بالعزيمة فاذا وجدت فى البعض دون البعض تعارضا فوجودها فى البعض يوجب الصحة فى الكل وعدمها فى البعض الاخر يوجب الفساد فى الكل لانه ركن واحد لا يتجزى صحة وفساداً فرجحنا وجود النية فى البعض نظراً الى ذاته وهو الامساكات الكثيرة فحكمنا بالصحة ولم يترجح جانب الفساد بالنظر الى كونه عبادة كما ذهب اليه الشافعى لانه ترجيح لمعنى فى الحال وما ذكرنا معنى فى الذات والترجيح بالذات اولى باعتبار من الترجيح بالحال لا يقال الكل تابع لجزئه فى النقصان دون الكمال فان بعض اجزاء الشئ اذا كان ناقصاً والبعض الاخر كاملاً يكون الكل ناقصاً قطعاً والصوم وان كان ركناً واحداً لما خلا بعض اجزائه عن النية التى هى شرط الصحة فاتت الصحة ولا يوجب وجود النية فى البعض الاخر وان كان اكثر صحة الكل وح لا تعارض ولا ترجيح لانا نقول لانم فساد الاقل الذى لم يوجد النية فيه حقيقة بل نقول هو متوقف على مشروع الوقت فان وجد فيه النية صح والا بطل ونجعل النية الموجودة فى الاكثر حقيقة موجودة فى الكل تقديراً قوله منها غلبة الاشباه وهو صحيح عند عامة اصحاب الشافعى ذكره صاحب القواطع وهذا لان القياس لم يجعل حجة الا لافادة غلبة الظن ولا شك ان الظن يزداد قوة عند كثرة الاشباه كما يزداد عند كثرة الاصول وهذا باطل عندنا لان الاشباه اوصاف تصلح ان تجعل

علا وكثرة العلل لا توجب ترجيحًا ككثرة الايات والاخبار ولا فرق بين
اوصاف تستنبط من اصل او اصول فلو كانت من اصول شتى لم توجب
ترجيحًا فكذا هذا بخلاف كثرة الاصول فان هناك الوصف واحد وكل
اصل يشهد بصحته فيوجب قوته وثباته على الحكم فاما ههنا فالاصل واحد
والاوصاف متعددة لان كل شبه وصف على حدة يصلح للجمع بين الاصل
والفرع فكان من قبيل الترجيح بكثرة الادلة كذا قاله قوام الدين قوله وابن
عم اى ويشبه ابن العم بوجوه قوله فان القصاص لا يجرى فيهما من الطرفين
بل من طرف واحد وهو قتل الولد قوله وهو فاسد عندنا لان الوصف والده م
فرع النص لكونه مستنبطًا منه والنص الخاص والعام سواء عندنا
وعنده الخاص يقضى على العام فكيف صار العام احق من الخاص قوله
فبطل الترجيح بالعموم الا ان كثيرًا من اصحاب الشافعى لم يرجحوا المتعدية
على القاصرة وقالوا هما سواء منهم صاحب القواطع والغزالى ولو كان
العموم مقصودًا لترجحت المتعدية بعمومها على القاصرة ولم تترجح قوله
ومنها قلة الاجزاء قال فى جامع الاسرار ومنها الترجيح بقلة الاوصاف
مثل ترجيح بعض اصحاب الشافعى وصف الطعم فى باب الربوا على الكيل
والجنس بوحدة الوصف اذ الجنس شرط عندهم قالوا هى علة ذات
وصف واحد اقرب الى الضبط وابعد عن الخلاف واكثر تأثيرًا من ذات
وصفين لعدم توقفها فى اثارة الحكم على شىء اخر فكانت اولى ومنهم
من قال التى هى اكثر وصفًا اولى لانها اكثر شبهًا بالاصل والصحيح انهما
سواء لان ثبوت الحكم بالعلة فرع لثبوته بالنص والنص الموجز لا يترجح
على المطول فى البيان فكذا العلة بل الاعتبار فيه للتأثير لا للقلة والكثرة
قوله اولى من ذات جزئين قيل ان علة ذات جزءين اولى من ذوات اجزاء
وما لا جزء له اولى من ذات جزء بحكم الدلالة ولا اثر لهذا اذ الترجيح بالقوة
وهو التأثير لا بصورته وفيه نظر لانا ان اريد بعدم التأثير عدمه
مطلقًا فلا خلاف فى انه يقدم المؤثر وان اريد عدم التأثير كالاخر فلا نسلم
انه لا يجوز ترجيحه بما يفيد زيادة ظن قوله ولان ترك الاقل اسهل اذ انما
الادلة الكثيرة والقليلة ولا يمكن الجمع بينهما لامتناع اجتماع الضدين

فاما

فاما ان يترك الجميع او الاكثر او الاقل وترك الدليل خلاف الاصل فترك
الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر وبهذا التقرير ظهر ان ترك الكل من
التقصير كما لا يخفى على الناقد البصير قوله اجيب قال صاحب التنقيح
لنا فى ذلك فرق دقيق وهو ان الكثرة معتبرة فى كل موضع يحصل بها
فيه هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطًا بالمجموع من حيث هو المجموع
يعنى انها ان تادت الى حصول هيئة اجتماعية فهى وصف واحد قوى
الاثر فكانت صالحة للترجيح لان المرجح هو القوة لا الكثرة وان كانت
القوة حاصلة من الكثرة فيعتبر هذه الكثرة المتادية الى هذه الهيئة
واما اذا لم تؤد اليها فلا تعتبر وذلك فى كل موضع لا يحصل بالكثرة
هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطًا بكل واحد منها لا بالمجموع واعتبر
هذا بالشاهد فان كل امر منوط بالكثرة كحمل الاثقال والحروب ونحوهما
فان الاكثر فيه راجح على الاقل وكل امر منوط بكل واحد كالمصارعة
مثلا فان الكثير لا يغلب القليل فيها بل واحد قوى يغلب الالاف
من الضعاف فكثرة الاصول من قبيل الاول لانها دليل قوة تاثير
الوصف فهى راجعة الى القوة وكثرة الادلة من قبيل الثانى لان
كل دليل هو المؤثر بنفسه بلا مدخل لوجود الاخر اصلا فان الحكم
منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو المجموع بخلاف الكثرة التى
هى فى الصوم فان هذا الحكم تعلق بالاكثر من حيث هو الاكثر يعنى
ترجيح الصحة على الفساد بالكثرة فى صوم غير مبيت لا بكل واحد من
الاجزاء فيكون من قبيل الاول ثم قال هذا هو الاصل فاحكم قوله
فهو العلة لا الاصل فح لا يكون هناك قياسان بل قياس واحد مع
كثرة الاصل وهذا يصلح للترجيح قوله عرفه بعض الشافعية يعنى
الحكم بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين وعرف الفقه بالعلم
بالاحكام الشرعية عن الادلة كما سبق والدليل الشرعى ليس الا خطاب
الله تعالى فيصير حاصله الفقه العلم بخطاب الله الحاصل عن خطاب
الله تعالى وقد يقال المراد بالفقه العلم بالخطاب النفسانى الذى
هو قديم الحاصل عن الخطاب اللسانى الذى هو الدليل وقيل الحكم

والخطاب يستعملان لغةً بمعنى المصدر وعرفاً بمعنى المحكوم به وما ثبت بالخطاب الحاصل من الخطاب كانه قيل انه علم بالوجوب الحاصل من ايجاب الله تعالى وقيل الحكم الماخوذ في التعريف اريد به الاسناد اي اثر العلم بالاسناد الشرعي الحاصل من الدليل الذي الحكم الشرعي المعرف بالخطاب عبارة عنه وعلى التقادير الثلاث المراد بالحكم والخطاب معناهما العرفي قيل في هذا التعريف مساهلة فان الحكم الشرعي هو المستفاد من خطاب الله تعالى لا نفس الخطاب وهذا مردود بان الاحكام الخمسة التي هي الايجاب والندب والتحريم والكراهة والاباحة هي كلماته النفسية ولا نعني بالخطاب سوى ذلك ومنشاء الغلط تساهلهم في قولهم الحكم الوجوب والحرمة والندب والكراهة والاباحة **قوله** والخطاب توجيه الكلام اه هذا معناه الحقيقي لكنه نقل الى الكلام الموجه للافهام **قوله** والتعريف في افعال المكلفين قال المحقق لو قال بفعل المكلف لكان احسن ليتناول ما لا يعم من احكامه كخواص النبي عليه السلام هذا ولا اخفاء في انه ان اجرى على ظاهره لم يتناول شيئاً من الاحكام اذ لا يصدق على حكم ما انه خطاب متعلق بجميع افعال المكلفين فالمراد تعلقه بفعل منها وح يدخل الخواص وغيرها كذا قال العلامة التفتازاني وقد يقال انه من مقابلة الجمع بالجمع المفيدة للتوزيع اذ ليس معناه قطعاً الخطاب المتعلق بجميع افعال المكلفين وقيل ان اللام اذا دخلت على الجمع تخرجه من الجمعية وتجعله جنساً فكان تقديره الحكم خطاب الله تعالى المتعلق بفعل كل مكلف والعموم باق بحاله الا انه على الاول مستفاد من الجمع وعلى الثاني من الجنس **قوله** خطاب غير الله تعالى اذ لا حكم الا لله والرسول والسيد انما وجب اطاعتهما بايجاب الله تعالى اياها وقيل الحكم انما هو خطاب الله تعالى فقط وخطاب الرسول كاشف عنه او معرف له **قوله** قيل لكن بقي تحته يعني ورد عليه مثل قوله والله خلقكم وما تعملون فانه داخل في الحد لانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين وليس بحكم فبطل طرده فزيد عليه قيد يخصصه ويخرج عنه ما دخل فيه من غير افراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء او التخيير

فقالوا

فقالوا المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير ليندفع النقض فان قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ليس فيه اقتضاء ولا تخيير انما هو اخبار بحال له ولما زيد قيد الاقتضاء او التخيير خرج عن التعريف احكام الوضع ككون الشيء دليلاً له مثل الاجماع والقياس لما يجب بهما او سبباً مثل دلوك الشمس للصلوة والزنا لوجوب الجلد او شرطاً كطهارة المبيع لصحة البيع او مانعاً كالنجاسة المانعة لصحة الصلوة فانها احكام شرعية متعلقة بافعال المكلفين وليست باقتضاء ولا تخيير فبطل عكسه فزيد عليه ما يعمه فيدخل فيه ما خرج عنه من افراد المحدود وهو قولهم او الوضع فقالوا بالاقتضاء او التخيير او الوضع فان الاحكام التي ورد بها النقض كلها من وضع الشارع وتحصل بجعله وعند ذلك استقام الحد لاطراده وانعكاسه لان الشارع لما جعل الشيء دليلاً او سبباً او شرطاً او مانعاً لشيء اخر كان ذلك بوضعه فيدخل هذه الاحكام تحت الوضع وتسمى بالخطاب الوضعي كما ان الاول يسمى بالخطاب التكليفي وقوله او الوضع عطف على بالاقتضاء لا على الله والا لزم خطاب وضع المكلف كدلوك الشمس والبلاغ في الصبي قال المحقق ان الحد الاول للغزالي ويمكن الذب عنه بان الالفاظ المستعملة في الحدود تعتبر فيها الحيثية وان لم يصرح بها فيصير المعنى المتعلق بافعال المكلفين من حيث هم مكلفون وقوله والله خلقكم وما تعملون لم يتعلق به من حيث هو فعل مكلف ولذلك عم المكلف وغيره **قوله** ما ثبت بالخطاب لا هو اي الخطاب فلا يكون ما ذكر تعريفاً للحكم المصطلح بين الفقهاء وهو المقصود بالتعريف قال صاحب التنقيح الفقهاء يطلقونه على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازاً بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول كالخلق على المخلوق لكن لما شاع فيه صار منقولاً اصطلاحياً وهو حقيقة اصطلاحية **قوله** اما التكليفي اراد به ما وقع التكليف به صرح بذلك صاحب التلويح **قوله** كالملك وما يتعلق به قيل المراد بالحكم اما الخطاب او الاثر الثابت به وايا ما كان ليس الملك ونحوه حكماً لانه انما يثبت بفعل المكلف لا الخطاب اجيب بان ثبوت الملك بالبيع مثلاً لما كان بحسب وضع الشارع جعل الملك حكم الله تعالى الثابت بخطابه **قوله** اما ان يعتبر فيه

وههنا المراد المعنى العرفي اي الفقه العلم بما ثبت بالخطاب

اي بالمكلف وهو كونه مطيعاً ومخاطباً لله تعالى

[illegible]

زيد حكماً كذا قيل وفيه نظر لان السبب قد لا يكون فعلاً

اولاً المقاصد الدنيوية او الاخروية فان صحة العبادة كونها بحيث تفريغ
الذمة فالمعتبر فى مفهومها اعتباراً اوليا انما هو المقصود الدنيوى وهو
تفريغ الذمة وان كان يلزمها الثواب مثلا وهو المقصود الاخروى لكنه
غير معتبر فى مفهومه اعتباراً اوليا والوجوب كون الفعل بحيث لو اتى به
ثياب ولو تركه يعاقب فالمعتبر فى مفهومه اعتباراً اوليا هو المقصود
الاخروى وان كان يتبعه المقصود الدنيوى لتفريغ الذمة ونحوه كذا فى
التوضيح قوله قلنا لزم فى هذا الجواب نظر لانه لا يتم فى نفس النية اذ
ليس فى الزامه شئ ولا يخفى انها تتصف بالصحة والفساد فالاولى ان تفسر
بموافقة امر الشرع الآن يقال الكلام فى صحة فعل المكلف والنية ليست
من الافعال لان المراد بها ما يختص بالجوارح قوله صحة القضاء اى
قضاء القاضى قوله يسمى صحة لا يقال البيع الفاسد يوجب الملك بعد القبض
فينبغى ان يكون صحيحا بل نافذا لترتب الاثر عليه لان الاثر المقصود من
البيع هو الملك المباح وما ثبت بالبيع الفاسد انما هو الملك المحظور
ولعل قوله الاتى فليتأمل اشارة الى ما ذكرنا قوله وكونه بحيث لا يوصل
اليه اصلاً بان يكون عدم ايصاله اليه من جهة خلل فى اركانه وشرايطه
ويسمى بطلاناً قوله لا اوصافه اللازمة وانما قيدنا باللازمة لان كونه بحيث
يقتضى اركانه وشرايطه الايصال اليه لا اوصافه المجاوره يسمى كراهة وانما
لم يتعرض لها اعتماداً على الشهرة فى موضعه كذا قيل قوله والعقل فاسد
المتصف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم وانما يطلق عليهما
الحكم لثبوتهما بخطاب الشارع قوله وهو ارتباط اجزاء التصرف اى
ارتباط الايجاب والقبول قوله فبيع الفضولى منعقد لا نافذ فالنافذ
اعم من اللازم والصحيح اعم من النافذ والمنعقد اعم من الصحيح ثم المتصف
بالانعقاد والنفاذ واللزوم فعل المكلف لا الحكم لكن يطلق الحكم على
هذه الثلثة بمعنى انه ثبت بخطاب الشارع قوله ينقسم الفعل
باعتباره قال فى التلويح هذا التقسيم وقع للفعل اولاً وبالذات ويفهم
منه تقسيم الحكم وكذا يفهم منه تعريف الفرض والواجب والحرام ونحو ذلك
وتعريف للفرضية والوجوب والحرمة ونحوها وفيه اشارة الى ان

المتصف

المتصف بالوجوب والحرمة ونحوهما هو فعل المكلف والحكم الذى
بمعنى الخطاب انما هو الايجاب والتحريم ونحوهما والذى بمعنى اثر الخطاب
هو الوجوب والحرمة ونحوهما قوله مع المنع بقطعى فرض قيل الفرض
على نوعين اصلى كقراءة مقدار ثلث ايات فى الصلوة وملحق به كالزيادة
عليه والحد المذكور انما هو للاول واما الثانى فيشارك النفل فى الحكم
فتأمل قوله وبظنى واجب وعلى هذا يدخل الفرض الاجتهادى فى حد
الواجب قوله سنة ان كان ذلك الفعل طريقة مسلوكة فى الدين قيل
ان كان الفعل مما واظب عليه الرسول عليه السلام والخلفاء الراشدون
كالتراويح فسنة والسنة بهذا المعنى هو الواسطة بين الواجب وغيره
واما السنة بمعنى الطريقة المسلوكة فى الدين فتعم تلك الواسطة وغيرها
قوله والا فنفل ومندوب والفرق بينهما ان الاول يجامع الكراهة دون
الثانى قوله وان عكس مع المنع حرام وعلى هذا يدخل فى حده المكروه
كراهة تحريم ثم المنع المذكور قد يتخلف عن الحرام كما اذا ورد فيه الرخصة
وبلا منع منه مكروه اى كراهة تنزيه وان استويا فمباح فهو اخص من
الحلال لان الحل يجامع الكراهه دون الاباحة ومقابله المحظور وهو
اعم من مقابلة الحلال وهو الحرام قوله والاستواء اشارة يعنى باعتبار
اى لا يعاقب عليه وعدم العقاب من المقاصد الاخروية قوله قلنا
ذلك اى عد المباح من قبيل الحكم التكليفى من باب التغليب لكونه احد
الاقسام المشهورة على انه لا مناقشة فى الاصطلاح كذا نقل عنه قال
المحقق الشريف يمكن ان يقال المراد بالحكم التكليفى ما يتوقف وروده
على فهم المخاطب والمباح والمباح كذلك لانه ما يكون ماذون الفعل و
الاذن لا يتعلق الا بفعل من يفهم ويكون مكلفا الا يرى انه لا يقال اذن
الشارع للصبى بفعل الاصطياد وتركه ويقال للمكلف مثل ذلك فعد
الاباحة منه تحقيقاً لا تغليباً قوله كالرخصة الواجبة الفعل الجائز ان
ثبت على خلاف الدليل لعذر فرخصة سواء وجب كاكل الميتة للمضطر
والقصر عندنا او ندب كالافطار عند الشافعى فى قول او ابيح كالافطار
فى السفر عند من لم يفصل منهم قوله قلت اتصافها ويمكن ان يقال الحكم

الغير الا فان اتصف ببعض هذه الاحكام لا يتصف ببعضها كالحرمة
والمقصود على التقسيم التقسيم الى الاقسام الخمسة فلذا خص قوله وقد
يطلق الفرض على ما لم يثبت بدليل قطعي قال في التلويح استعمال الفرض
فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي شايع مستفيض كقولهم الوتر فرض
وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك ويسمى فرضاً عملياً وكقولهم الصلوة
واجبة ونحو ذلك فلفظ الواجب يقع على ما هو فرض علماً وعملاً كصلوة
الفجر وعلى ظني هو في قوة الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة حتى يمنع
تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وعلى ظني هو دون الفرض في العمل وفوق
السنة كتعيين الفاتحة حتى لا يفسد الصلوة بتركها لكن يجب سجدة
السهو انتهى ومنه يعلم ما في كلام المصنف من الاشارة الى ان الفرض
العملي قسم من الواجب فيكون الواجب نوعين فرض عملي وهو ما يفوت
الجواز بفوته وواجب وهو ما لا يكون كذلك فتأمل قوله والواجب من
الوجوب له معنى لغوي ومعنى شرعي اما معناه في اللغة فهو الساقط
سمي به اما لسقوطه عنا علماً اي اعتقاداً حتى لا يكفر جاحده لعدم
ثبوته بدليل قطعي او لسقوطه علينا عملاً اي سقط على العبد عملاً بدون
ان يتحمله باختياره لعدم العلم بوجوبه عليه او المضطرب مأخوذ من
الوجبة وهو الاضطراب سمي به لانه مضطرب بين الفرض والنفل
فمن حيث انه يأثم بتركه عملاً له شبه بالفرض ومن حيث لا يكفر جاحده
له شبه بالنفل ولانه مضطرب بين ان يلزمنا عملاً بدليل يوجب ذلك
وبين ان لا يلزمنا علماً لشبهة في دليله واما في الشرع فاسم لما يلزم
علينا بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والعام المخصوص والاية المؤولة
ثم اعلم ان ترك العمل بالواجب على ثلثة اقسام تركه راداً لخبر الواحد
بان لا يرى العمل به واجباً وتركه متأولاً وتركه غير راد ولا متأول و
الاول يوجب التفسيق لوجوب العمل بخبر الواحد بالاجماع والثاني
لا يوجب التفسيق لان التأويل سيرة السلف والخلف في النصوص
عند التعارض والثالث لا يوجب التفسيق واليه اشار فخر الاسلام
وصرح بذلك صاحب التقويم حيث قال ولا نفسقه بتركه عملاً

علما ان الفرض فانه ثابت بدليل قطعي فكانا
عملناه ولم يسقط علينا
سعهما

الا ان يكون استخفافاً باخبار الاحاد وقيل الاول يوجب التضليل و
الثالث التفسيق والثاني لا يوجب التضليل ولا التفسيق واليه اشار
شمس الائمة قال صاحب التحقيق الثاني هو الصحيح وقال القاني الاول
هو الصحيح لان رد الخبر المشهور يوجب التضليل فلو كان رد خبر الواحد
كذلك لم يبق فرق بينهما ثم قال واظن ان الاختلاف في القسم الثالث
انما نشاء من تفسير الفاسق فمن قال الفاسق هو الخارج عن امر الله
تعالى بارتكاب الكبيرة لا يفسقه لان الكبيرة ما ثبت كونه معصية
بدليل قطعي وهذا ليس كذلك ومن فسره بالخارج عن امر الله تعالى
بارتكاب المعصية سواء كانت كبيرة او لا يفسقه قوله فيجوز له العفو
يعني بدون التوبة وتحقيق الكلام مذكور في حاشيتنا على شرح الامالي قوله
سنة الهدى وهي ما يكون اقامتها تكميلاً للدين والتي يتعلق بتركها كراهة
واساءة وقال صاحب المغني وتركها ضلال ولعله اراد به الاصرار
الاصرار على تركها والا يلزم ان يكون مرتبة السنة فوق مرتبة الواجب
مثل صلوة العيدين والاذان والاقامة والجماعة وعلى هذا قال محمد
اذا اصر اهل مصر على ترك الاذان والاقامة امروا بهما فان ابوا قوتلوا
بالسلاح كما يقاتلون عند الاصرار على ترك الفرايض والواجبات لان
ما كان من اعلام الدين فالاصرار على تركه استخفاف بالدين فيقاتلون
على ذلك قوله والثاني سنة الزوايد السنة الزايدة هي التي اقامتها
حسنة ولا يتعلق بتركها كراهة ولا اساءة والافضل ان يؤتى بها كسير
النبي عليه السلام في قيامه وقعوده في الصلوة كتطويل القراءة و
الركوع والسجود وغير ذلك من افعاله الزايدة فيها وافعاله خارج
الصلوة من القيام والقعود واللباس والاكل وغير ذلك قوله و
مطلقها مطلق قد عرفت ان السنة طريقة مسلوكة في الدين والمراد
بالمسلوكة في الدين والمراد بالمسلوكة فيه ما سلكها رسول الله عليه
السلام او غيره ممن هو علم في الدين كالصحابة لقوله عليه السلام
عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي ولهذا قال علماؤنا
لفظ السنة عند الاطلاق بان يقول الراوي ان من السنة كذا لا يفهم

فقال الحلواني الكراهة
سعهما
الاساءة دون الكراهة
افحش من الاساءة

الاختصاص بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم بل يحتمل سنته و
سنة الصحابة على السواء حتى لا تتعين الا بدليل وقال الشافعي انها عند
الاطلاق تنصرف الى سنة رسول الله عليه السلام فقط وهذا بناء
على انه لا يرى تقليد الصحابة والسنة الطريقة المسلوكة المتبعة فلا
يطلق اسم السنة على طريقهم الا بالمجاز فتعين الحقيقة عند الاطلاق
وعندنا لما وجب تقليد الصحابة كان طريقتهم متبعة طريقة الرسول
عليه السلام فلم يدل اطلاق السنة على انها طريقة النبي عليه السلام
قال صاحب التنقيح والسنة المطلقة تطلق على طريقة النبي عليه السلام
وعلى غيرها عندنا فان السلف كانوا يقولون سنة العمرين هذا ولا يخفى
ان الاصل في الاطلاق الحقيقة فلا يرد ان الكلام في السنة المطلقة
وهذه مقيدة كما قال صاحب التلويح وان ظن وروده ابن الكمال قوله
والنفل هو في اللغة الزيادة ولهذا سميت الغنيمة نفلا لانها زيادة على
ما هو المقصود من شرعية الجهاد وهو اعلاء كلمة الله تعالى وقهر اعدائه
وتحصيل ثواب الاخرة يثاب فاعله بمعنى انه يستحق الثواب لا انه يثاب
البتة لانه خلاف المذهب اذ لا وجوب على الله تعالى ولا يسيء تاركه كذا
في التنقيح وقال في التلويح ولا يذم تاركه جعله حكم النفل وبعضهم تعريفه
واورد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلاث ايات في قراءة الصلوة
انتهى ولا يخفى ان ما ذكره المصنف هنا حكم النفل لا تعريفه فلا
يناسب هذا الايراد نعم لو قال بعد قوله ولا يسيء تاركه هذا حكم النفل
وبعضهم جعله تعريفه لكان مناسبة قوله فان كلا منهما يقع فرضا
ولا يذم تاركه فيدخل في حكم النفل وحده مع انه فرض قوله واجيب
عن الاول بان المراد يعني من الترك المذكور في تعريف النفل وحكمه
الترك مطلقا اى دايما فيخرج صوم المسافر لان تاركه دايما يذم
وغير المذموم مؤخره مطلقا واجيب عن الثاني بان الزيادة قبل
تحققها كانت نفلا فانقلبت فرضا بعد تحققها وفيه بحث لان من
لوازم الفرض ان يعاقب على تركه وبعد التحقق لا يتصور الترك اللهم
الا ان يقال المراد انه لو فرض تحقق الترك ولو كان المفروض مما لا يتصور

لا

لا يستحق التارك العقاب وفيه بعد على ان قطعية الدليل بالنسبة
الى الزيادة محل كلام قوله ويلزم النفل بالشروع فيه عندنا حتى يجب
المضي فيه حتى لو لم يمض يطالب بالقضاء ويعاقب على تركه وعند الشافعي
لا يلزم بالشروع فيه حتى لو لم يمض فيه لا يؤاخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه
لانه لما كان الشروع في النفل غير لازم وجب ان يبقى كذلك بعد الشروع
لان حقيقة الشيء لا يتغير بالشروع الا يرى انه بعد الشروع نفل كما كان
قبله ولهذا يتادى بنية النفل ولو اتمه كان مؤديا للنفل ويباح الافطار
للصايم نفلا بعذر الضيافة ولو كان واجبا لما تحققت هذه الاحكام
واذا كان نفلا حقيقة وجب ان يكون مخيرا في الانتهاء كما كان مخيرا في
الابتداء وجوابه منع التخيير في النفل بعد الشروع فانه عين النزاع قوله
فعلا نصب على التمييز وكذا قوله تسمية ويجوز ان ينصب فعلا وتسمية
على الحال اى حال كونه مفعولا وحال كونه مسمى قوله وهو اى الحرام واعلم
ان الحل والحرمة قد يضافان الى الاعيان كحرمة الخمر والميتة والامهات
ونحو ذلك وكثير من المحققين على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل
على الحال او على الحال او هو مبني على حذف المضاف اى حرم اكل الميتة و
شرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة العقل على الحذف والمقصود الاظهر
على تعيين المحذوف وذهب بعضهم الى انه حقيقة لوجهين احدهما ان
معنى الحرمة هو المنع فمعنى حرمة الفعل كونه ممنوعا ومعنى حرمة العين
انها منعت من العبد تصرفا فيها فحرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن
الشيء ومعنى حرمة العين منع الشيء عن الرجل وثانيهما ان معنى حرمة
العين خروجها عن ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان معنى حرمة الفعل
خروجه عن الاعتبار شرعا فالخروج عن الاعتبار متحقق فيهما فلا يكون
مجازا ولما كان اضافة الحرمة الى بعض الاعيان مستحسنة جدا كحرمة الميتة
والخمر دون البعض كحرمة خبر الغير سلك المصنف في ذلك طريقة متوسطة
وهي ان الفعل الحرام نوعان احدهما حرام لعينه وهو ما يكون منشاء الحرمة
عين ذلك المحل كحرمة شرب الخمر واكل الخنزير والميتة وثانيهما حرام لغيره
وهو ما يكون منشاء الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير وبين الفرق

يعنى ان المكلف منع عن اكتسابه وتحصيله

كما تقول للغلام لا تشرب هذا الماء منه

بان تصب الماء مثلا او تريق او كذب منه

قال عليه السلام اجب اخاك وافطر واقض يوما مكانه منه

لان الحل والحرمة من الاحكام الشرعية المتعلقة بافعال العباد والمقصود الاظهر من الحرمة من الاطعمة اكلها ومن النساء نكاحهن منه

بينهما بانّ النص تعلق في الاوّل بعينه فاخرج المحل عن قابلية الفعل
ولزم من ذلك عدم الفعل لعدم محلّه كشرب الماء فههنا المحل اصل والفعل
تبع بمعنى انّ المحل اخرج اوّلاً من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعاً
ومخرجاً عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة على
انه غير صالح للفعل شرعاً حتى كانه الحرام نفسه وليس ذلك من قبيل اطلاق
المحل على الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها لما في ذلك من فوات الدلالة
على خروج المحل عن صلاحية الفعل فاذا قلت الميتة حرام فمعناه ان الميتة
منشاء لحرمة اكلها وفي الثاني الحرمة ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك
الغير فالاكل محرّم ممنوع لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان ياكل مالكه فاذا
اضيف الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل على
الحال فاذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه انّ اكله حرام امّا مجازاً او على
حذف المضاف كما في قوله تعالى واسئل القرية يحمل تارة على حذف
المضاف اى اهل القرية وتارة على ان القرية مجاز عن الاهل اطلاقاً للمحل
على الحال وهما متقاربان كذا في التلويح وذكر في الاسرار انّ الحل والحرمة
صفتا فعل لا صفتا محل الفعل لكن متى ثبت الحل الفعل لكن متى ثبت
الحل او الحرمة لمعنى العين اضيف اليها لانها سببه كما يقال جرى
النهر لانه مسيل الجريان وطريق يجرى فيه فيقال لحرمة الميتة لانها
حرمت لمعنى فيها ولا يقال لحرمة شاة الغير لان الحرمة هناك
لاحترام المالك قوله وهو الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله
اصلاً لكن يثاب تاركه ادنى ثواب قيل المكروه التنزيهي عند محمد ما كان
تركه اولى مع عدم المنع عن الفعل ويقابله المندوب اى ما كان فعله
اولى مع عدم المنع عن الترك قوله والثاني ان يتعلق وهذا معنى
كونه الى الحرمة اقرب قال في التلويح ومعنى القرب الى الحرمة انه يتعلق
به محذور دون استحقاق العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة فترك الواجب
حرام يستحق العقوبة بالنار وترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق
حرمان الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك سنتي لم ينل شفاعتي
واعترض عليه بانّ حرمان الشفاعة يستلزم استحقاق العقوبة بالنار

لانّ

لانّ ترك الشكر يستلزمه وهو حاصل لجميع الناس فانّ الشكر على النعمة
ايضا نعمة تستحق الشكر وهلم جرّاً والطاقة البشرية لا تفي بالشكر فلولا الشفاعة
لاستحق الجميع العقوبة بالنار والجواب ان ترك الشكر انما يستوجب استحقاق
العقوبة بالنار اذا كان الشكر مقدوراً والشكر على جميع النعم التي من جملتها
الاقدار على الشكر لا تفي به الطاقة البشرية كما اعترف به المعترض على انّ
الشفاعة ترفع العقوبة بالنار لا استحقاقها فلا وجه لما ذكر ثم المراد
بحرمان الشفاعة استحقاقه وهو لا ينافي وقوعها كما لا ينافي استحقاق
العذاب العفو ويجوز ان يراد الحرمان الموقت فلا يرد ما قيل ان مرتكب
المكروه كيف يحرم من الشفاعة مع ان مرتكب الحرام بل الكبيرة لم يحرم من الشفاعة
وان مات قبل التوبة لقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي
ولا حاجة الى ان يقال معنى الحديث الشريف من ترك سنتي لبغض له بي
و مرض له في قلبه لم ينل شفاعتي لانه كافر والكافر لا ينال شفاعته
عليه السلام قوله وهذا حرام عند محمد يعني ليس المكروه كراهة التحريم
الى الحرام اقرب بل هو حرام ثبت حرمته بدليل ظني فعنده ما لزم تركه
ان ثبت ذلك بدليل قطعي سمي حراماً والا سمي مكروهاً كراهة التحريم كما
انّ ما لزم الاتيان به ان ثبت ذلك فيه بقطعي سمي فرضاً والا سمي واجباً
والمذكور في الهداية ان كل مكروه حرام عند محمد الا انه لم يطلق عليه
لفظ الحرام لعدم نص قاطع وعن ابي حنيفة وابي يوسف انه الى الحرام
اقرب وذكر في شرح الوقاية ان المراد بالمكروه المكروه كراهة تحريم
واما المكروه كراهة تنزيه فالى الحل اقرب وفي بعض شروح الهداية انّ
المروي عنهما رواية شاذة لما نقل محمد في المبسوط انّ ابا يوسف قال
لابي حنيفة اذا قلت اكرهه فما رأيك فيه قال التحريم فعلى هذا لا تفاوت
عند الكل في المكروه كراهة التحريم والتنزيه قوله والثاني رخصة وهي
في اللغة اليسر والسهولة يقال رخص السعر اذا اتسع السلع وكثرت
وسهل وجودها وفي الشرع ما شرع ثانياً مبنياً على العذر وقيل اسم
لما شرع متعلقاً بالعوارض وقيل ما يغير من عسر الى يسر ثم فيها وهي
منحصرة في انواع اربعة بالاستقراء اعني ما يطلق عليه اسم الرخصة

قال بعض الفضلاء في الفرق بين التحريمي والتنزيهي
ان الكراهة التحريمية ... وما
تتعلق ... وماذكر في كتاب الصيد
والحظر والاباحة ...

سواء كان بطريق الحقيقة او المجاز قوله احدهما احق بكونه رخصة من الاخر قال في التحقيق يجوز ان يكون افعل التفضيل من حق الشيء اذا ثبت اى احدهما في كونه حقيقة اقوى من الاخر ويجوز ان يكون من حق لك ان تفعل كذا اى انت خليق به يعنى احدهما في اطلاق اسم الرخصة عليه اولى من الاخر قوله اما الاول فما استبيح اى عومل معاملة المباح لا انه يصير مباحًا حقيقةً لان دليل الحرمة قايم والاباحة تضاد الحرمة فلا يمكن الجمع بينهما الا انه لا يؤاخذ بتلك الحرمة بالنص وليس من ضرورة سقوط المؤاخذة انتفاء الحرمة فان من ارتكب كبيرة وعفا الله عنه ولم يؤاخذ به لا تسمى مباحةً في حقه لعدم المؤاخذة ولهذا قال صدر الاسلام الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع حرمته وبهذا تبين ضعف ما قيل الصواب ان يقال ما شرع مع قيام المحرم والحرمة لان الاباحة لا تجامع الحرمة بخلاف المشروعية قوله كاجراء المكره بفتح الراء والعزيمة في الامثلة المذكورة هو الامتناع في الكل حتى يقتل لقيام المحرم والحرمة معًا اما في الكفر فظاهر لان حرمة الكفر لا تنكشف ولا تحتمل الزوال بحال واما في غيره من الصور وان كان يحتمل السقوط الا ان دليل السقوط ليس بموجود اذ المصير الى الرخصة بحث ضرورة والضرورة ترتفع بان لا يؤاخذ بفعل الحرام فبقي حرامًا لانعدام المزيل للحرمة قوله اما الترخص يعنى انما رخص في هذا النوع لان في الامتناع حتى يقتل اتلاف نفسه صورة بتخريب البدن ومعنى بزهوق الروح وفي الارتكاب اتلاف حق الشرع كما في الكفر وترك الامر بالمعروف والافطار في رمضان والجناية على الاحرام او حق العبد كما في اتلاف مال الغير وتناوله صورة لا معنى اما في الكفر فلان التصديق الذى هو الركن الاصلي باق وان فات الاقرار باللسان وكذلك في ترك الامر بالمعروف اذ الاحتساب بالقلب باق وفيما عداهما المتلف مضمون بالمثل اما في الافطار فبالقضاء وفي الجناية بما يجبرها وفي الاتلاف والتناول فبالضمان فكان الاتلاف كلا اتلاف معنى ولذا يرخص له الا انه في الامتناع حتى يقتل باذل نفسه لاقامة

قال عليه السلام من راى منكرًا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه وان لم يستطع فبقلبه منه

حق الله تعالى صورة ومعنى وموثر حق ربه على حق نفسه وفيه اعزاز الدين فيكون ماجورًا قوله واما الثاني فما استبيح اى اذن مع قيام سبب الحرمة وتراخي الحرمة الى زمان زوال العذر فانه دون الاول لان كمال الرخصة مبنى على كمال العزيمة واذا كان الحكم ثابتًا مع السبب كان جهة العزيمة اقوى فما اذا كان الحكم متراخيًا عن السبب كالافطار للمسافر والمريض فانه يرخص في حقهما مع ان السبب الموجب للصوم والمحرم للافطار وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب العام نحوهما قايم الا ان وجوب الصوم وحرمة الافطار تراخي في حقهما الى ادراك عدة من ايام اخر بمنزلة تاجيل الدين حتى لم يلزمهما الامر بالفدية لو ماتا قبل ادراك عدة من ايام اخر كما لو ماتا قبل رمضان ولو كان الوجوب ثابتًا في حقهما لزم عليهما الامر بالفدية لان ترك الواجب بعذر يرفع الاثم فلا يسقط الخلف كالمكره على الافطار في رمضان اذا افطر ومات قبل ادراك زمان القضاء يلزم الامر بالفدية فعلم ان الحكم ليس بثابت في الحال فان قيل ان اريد بقيام السبب سبب نفس الوجوب وهو شهود الشهر فذلك غير مستقيم لان نفس الوجوب ثابت في الحال غير متراخ وكذلك ان اريد به سبب وجوب الاداء وهو الخطاب لان كليهما متراخ فلم يتراخ الحكم عن السبب اجيب بان المراد به قيام الخطاب وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام فان قيل هذا الخطاب لغير مسافر والمريض بدليل قوله تعالى فمن كان منكم مريضًا الاية اجيب بان ظاهره يتناولهما والتاخير للترخيص لا للتخصيص وفيه بحث لانه ان لم يحمل على التخصيص يكون من النوع الاول وان حمل عليه يكون من النوع المجازى فلا يظهر للحقيقي نوع اخر قوله والاخذ بالعزيمة اولى عندنا حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا وعند الشافعي في قول الفطر افضل في السفر اعتبارًا لظاهر قوله تعالى فعدة من ايام اخر الا انه ترك في حق عدم الجواز للاحاديث الواردة فيه فبقي معتبرًا في افضلية الفطر واحتج اصحابنا بوجهين الاول ان السبب الموجب للصوم متحقق بحاله وتاخير الحكم بالاجل لا يمنع صحة التعجيل كالدين المؤجل وكان المؤدي

فهذا التفسير يندفع ما قيل الصواب ان يقال ما شرع للاعذار منه

للصوم عاملاً لله تعالى والمترخص بالفطر عاملاً لنفسه فكان الاول اولى
قال الفاضل السمرقندى فيه بحث لان له ان يقول انما يكون عاملاً لله تعالى
اذ لو كان موافقا للحكم واجاب عنه الفاضل القاانى بانه لا شك فى ان
الصوم موافق لحكم تعالى لجوازه اتفاقا فكان المؤدى له عاملاً لله تعالى
فكان افضل الثانى ان العمل بالرخصة وترك العزيمة انما شرع لليسر واليسر
حاصل فى العزيمة ايضاً فالاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب يختص بالعزيمة
ومتضمن ليسر يختص بالرخصة فالاخذ بها اولى قوله الا ان تضعفه
استثناء من قوله والعزيمة اولى قوله واما الثالث فما وضع عنا من الاصر
والاغلال يعنى ما رفع عنا من الاصر والاغلال التى كانت على من قبلنا
كقوله تعالى ويضع عنهم اصرهم والاغلال التى كانت عليهم لان الرخصة
هى الاستباحة مع قيام السبب المحرم فاذا لم يكن السبب موجودا فى
حقنا اصلا لم يكن رخصة حقيقة ولكن لما كان هذا نسخا تمحض تخفيفا و
تيسيرا علينا اطلق اسم الرخصة عليه مجازا والاصر الاعمال الشاقة و
الاحكام المغلظة كقتل النفس فى التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة والاغلال
المواثيق اللازمة لزوم الغل كذا فى عين المعانى وقال صاحب الكشاف الاصر
هو الثقل الذى يأصر صاحبه اى يحبسه من الحراك وهو مثل لثقل تكليفهم
وصعوبته نحو اشتراط قتل النفس فى صحة التوبة وكذلك الاغلال مثل
لما كان فى شرايعهم من الاشياء الشاقة نحو بت القضاء بالقصاص عمدا
كان او خطاء من غير شرع الدية والعفو وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض
الثوب والجلد اذا اصابهما نجاسة واحراق الغنايم وتحريم العروق فى
اللحم وتحريم السبت واداء ربع المال للزكوة وعدم جواز الصلوة بغير المسجد
وحرمة الجماع فى ايام الصيام بعد العتمة والنوم وحرمة الطعام بعد
النوم وعدم جواز التيمم وكتابة الذنب على باب دار من اذنب بالليل فرفعت
هذه الامور الشاقة من هذه الامة تكريما للنبى عليه السلام قوله واما
الرابع اعلم ان النوع الرابع هو اسقاط مشروع باخراج السبب من
ان يكون موجبا للحكم فى محل الرخصة مع بقاء ذلك السبب موجبا
لذلك الحكم فى حقنا فى الجملة كسقوط حرمة تناول الخمر والميتة فى حق

المكره

خفية

المكره والمضطر لخوف الهلاك على نفسه من الجوع والعطش لم تبق مشروعة
عندنا وتبدلت بالاباحة وروى عن ابى يوسف ان الحرمة لا ترتفع ولكن
يرخص الفعل فى حالة الاضطرار ابقاء للمهجة كما فى الاكراه على اجراء
كلمة الكفر واليه ذهب الشافعى فى احد قوليه وكثير من العلماء وفائدة
الخلاف تظهر فيما اذا صبر حتى مات لا يكون اثما عندهم ويكون اثما عندنا
قال القاانى انما يأثم اذا علم بالاباحة فى هذه الحالة لان فى انكشاف الحرمة
خفاء فيعذر بالجهل كذا ذكره الامام الاسبيجابى وفيما اذا حلف لا يأكل
حراما يحنث باكل الميتة وشرب الخمر عند الاضطرار عندهم ولا يحنث عندنا
ثم قال لنا الاستثناء المذكور فى قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه وحكم
المستثنى يضاد حكم المستثنى منه فيقتضى ثبوت ضد الحرمة
المذكورة فى المستثنى منه وهو الحل قال الفاضل السمرقندى وفيه بحث
اذ التقدير وقد فصل لكم ما حرم عليكم فلا تأكلوا شيئا منها الا ما اضطررتم
اليه اذ لا وجه للاستثناء من قوله وقد فصل لكم ما حرم عليكم والجواب
انه يفهم من سوق الكلام ان المعنى اى غرض لكم فى ان لا تاكلوا مما ذكر
اسم الله عليه وقد بين لكم ما حرم عليكم فى جميع الاحوال الا فى حالة الضرورة
وهذا هو المطابق للنظم الذى دل عليه السوق لان ما ذكر من التقدير
الذى لا يقبله الذوق على ان ما ذكره مصير الى الاضمار من غير ضرورة
لا يقال الاستثناء من حرم عليكم انما يستقيم ان لو كانت حرمة
الخمر مستثنى عنها حالة الضرورة مذكورة فى القران قبل نزول هذه
الاية على وجه التفصيل وهو ممنوع لانا نقول لا نسلم ذلك بل يكفى لصحة
هذا التركيب ذكر المحرمات سابقا مطلقا وان لم يذكر الاستثناء لان
استثناء الحال قيد من قيود المستثنى منه ويجوز ان يقال قد ذكر
هذا المقيد اذا ذكر ذلك الشئ وان لم يذكر قيده ولا يلزم على اصل الاستدلال
ان استثناء اجراء كلمة الكفر على اللسان فى حالة الضرورة متحقق
لقوله تعالى من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان
مع انه لم يدل على اباحته لانا لا نسلم انه استثناء من الحظر ليدل على
الاباحة بل هو استثناء من الغضب اذ التقدير من كفر بالله من

اى الشئ الذى يكون مقيدا سعد

بعد ايمانه فعليهم غضب من الله الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان
فينتفي الغضب بالاستثناء ولا يدل انتفاؤه على ثبوت الحل لجواز ان
يستباحا هذا كلامه ولا يخفى ما فيه **قوله** لصيانة بدنه عن سراية الخبث
فاذا خاف بالامتناع فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض بفوات
الكل فسقط معنى المحرم فكان اطلاق الفعل في هذه الحالة اسقاطاً
للحرمة فاذا صبر حتى مات كان مضيعاً دمه فيأثم فلم تكن هذه الرخصة
مثل سقوط الاصر والاغلال بل كانت دونه في المجازية **قوله** فانه
رخصة اسقاط عندنا على معنى ان حكم العزيمة فيها ساقط اصلاً
وقال الشافعي هو رخصة ترفيه والعزيمة هي الاربع حتى لو فات الوقت
يقضي اربعاً سواء قضاها في السفر او الحضر في قول وفي قول له ان يقضي
في السفر ركعتين دون الحضر كذا في التحقيق وقال ابن الكمال قصر الصلوة
عزيمة والاكمال مكروه ومخالف للسنة ولكنه يسمى رخصة مجازاً وقال
الشافعي القصر رخصة والاكمال عزيمة صرح بهذا في التحفة وقال في
البدايع وروي عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال من اتم الصلوة في السفر
فقد اساء وخالف السنة وهذا لان الرخصة اسم لما تغير عن الحكم
الاصلي بعارض الى تخفيف ويسر ولم يوجد هنا اذ الصلوة في الاصل
فرضت ركعتين في حق المسافر والمقيم جميعاً ثم زيدت ركعتان في
حق المقيم واقرت الركعتان على حالهما في حق المسافر كما كانتا في الاصل
فانعدم معنى التغير في حقه وفي حق المقيم وجد لكن الى الغلظة والشدة
لا الى السهولة واليسر **قوله** فاتمام المسافر يعني ان ظهر وفجره سواء
لان السبب في حقه لم يبق موجباً الا ركعتين فكانت الاخريان نافلة
وخلط النفل بالفرض قصداً لا يحل واداء النفل قبل اكمال الفرض
مفسد للفرض فاذا صلى اربعاً وقعد على رأس الركعتين كره له ذلك
وان لم يقعد فسدت صلوته وانما جعلنا قصر المسافر رخصة اسقاط
استدلالاً بدليل موجب هذه الرخصة واستدلالاً بالمعنى الذي شرعت
الرخصة لاجله اما الدليل فما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال
سالت رسول الله عليه السلام انقصر الصلوة ونحن امنون فقال

عليه

رخصة الاسقاط ما لا يجوز فيه العزيمة والرخصة ما يجوز فيه العمل بالعزيمة منه

عليه السلام ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته
ووجه الاستدلال به ان المراد بالتصدق الاسقاط عنا لان ما يكون
واجباً في الذمة يكون التصدق به ممن له الحق اسقاطاً كالتصدق بالدين
على من عليه الدين والاسقاط اذا لم يتضمن معنى التمليك لا يرتد بالرد
ولا يتوقف على القبول اذا كان صادراً ممن لا يلزم طاعته كعفو القصاص
او هبته او تصدقه او تمليكه من الولي فاذا صدر ممن يلزم طاعته
وهو الله تعالى فاولى ان لا يرتد بالرد ولا يتوقف على القبول فتبين بهذا
ان الله تعالى اسقط حقه وهو ركعتان عن المسافر ولم يبق السبب موجباً
في حقه الا ركعتين فليس له الرد بان يؤدي اربعاً فرضاً وح يكون
معنى قوله عليه السلام فاقبلوا صدقته اعتقدوها واعملوا بها كما
يقال فلان قبل الشرايع اي اعتقدها وعمل بها الا انها قابلة للرد فلا
تردوها كما ذهب اليه الشافعي وقد يقال لا دلالة في كون الصلوة
المقصورة صدقة على كون القصر رخصة فان صدقة ما عبر عنه بالعفو
مجازاً وهو اقرار الركعتين على حالهما في حق المسافر واما الاستدلال
بالمعنى الذي شرعت الرخصة لاجله فلان الرخصة لطلب الرفق والرفق
متعين في القصر بيقين اذ لا رفق في الاكمال اصلاً اما من حيث الثواب
فلان تمام الثواب في فعل العبد جميع ما عليه لا في اعداد الركعات
فظهر المسافر كظهر المقيم ثواباً لان كل فرض الوقت كظهر المقيم مع
فجره وظهر العبد مع جمعة الحر ورخصة الترفية انما يكون حيث لا
تتعين في واحد والا فلا فائدة في الرخصة فوجب ان تكون رخصة
اسقاط ولان التخيير انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقاً كما في الكفارة
والرفق هنا متعين في القصر فلا يثبت التخيير فيكون الرخصة رخصة
اسقاط فان قيل ما ذكرتم يدل على ان الصوم في حق المريض و
المسافر رخصة اسقاط استدلالاً بدليل موجب هذه الرخصة
واستدلالاً بالمعنى اما الدليل فلان قوله تعالى فعدة من ايام اخر
دال على انه سقط التعجيل واما المعنى فلان الرفق متعين في التاخير
قلنا دليل الرخصة لا يدل فيه على الاسقاط وكذا معناها اما الدليل

كقوله تعالى وان تصدقوا خير لكم اي وان تسقطوا ... القصاص بالعفو وقال عليه السلام من تصدق به فهو خير له اي عفا بان لا يكون عنه بدلاً او دية منه

اما من حيث الاداء فظاهر منه

فلانّ النصّ جاء فيه بالتأخير دون الصدقة بالصوم فبقيت العزيمة
مشروعة لانّ المؤجل يقبل التعجيل كالدين المؤجل وامّا المعنى فلانّ
اليسر فيه متعارض لانّ الصوم فى السفر يشق عليه من وجه ولهذا
قيل المسافة مسّ افتر ويخف عليه من وجه لموافقة المسلمين ولهذا
قيل البلية اذا عمّت خفّت والفطر فى السفر يتضمن عسراً من وجه وهو
فقد الارتفاق بمرافق الاقامة والناس فى الاختيار متفاوتون فاستقام
التخيير ليختار ماهو الارفق عنده قوله يمنع سراية الحدث الى القدم ولا يجب
غسل شئ من البدن بدون الحدث اصلاً فى الطهارة الحكمية قوله اذلوكان
كذلك اى لوكان الغسل يتأدى بالمسح لما اشترط ذلك لانّ المسح ح
يصلح رافعاً للحدث السارى الى القدم كالغسل فعرفنا انّ الشرع اخرج
السبب الموجب للحدث من ان يكون عاملاً فى الرجل ما دامت مستترة
بالخف والخف مانع من سراية الحدث الى القدم ان يثبت فى الرجل ويجب
الغسل ثم ينوب المسح عنه الا انّ اصل السبب بقى موجباً فى الجملة كما فى
حال عدم التخفف فكانت رخصة اسقاط كذا قاله قوام الدين وقد يقال
انها رخصة ترفيه دل على ذلك انّ الغسل مشروع وان لم ينزع خفيه ولذا
يبطل مسحه اذا خاض الماء ودخل فى الخف حتى انغسل كثر رجله مع انّ
الرفق متعين فى المسح ولا رفق فى العمل بالعزيمة قوله وامّا الوضعى
قال المحقق الاحكام الثابتة بخطاب الوضع منها الحكم على الوصف
بالسببية وهو جعل وصف ظاهر منضبط مناطاً لوجود حكم فلله
تعالى فى الزانى حكمان وجوب الجلد وسببية الزنا له وينقسم بحكم
الاستقراء الى الوقتية كزوال الشمس لوجوب الصلوة والمعنوية كالاسكار
للتحريم ومنها الحكم على الوصف بكونه مانعاً وهو ينقسم الى ماهو مانع للحكم
ومانع للسبب امّا المانع للحكم فهو ما استلزم حكمة تقتضى نقيض
الحكم كالابوة فى القصاص فان كون الاب سبباً لوجود الابن يقتضى
ان لا يصير الابن سبباً لعدمه وامّا المانع للسبب فهو ما يستلزم حكمة
تخل بحكمة السبب كالدين فى الزكوة فانّ حكمة السبب وهو الغنى مواساة
الفقراء من فضل ماله ولم يدع الدين فى المال فضلاً يواسى به ومنها الحكم

الحدث ح

على

على الوصف بكونه شرطاً للحكم وحقيقته انّ عدمه مستلزم لعدم الحكم كما
انّ المانع وجوده مستلزم لعدم الحكم فبالحقيقة عدمه مانع وذلك لحكمة
فى عدمه تنافى حكمة الحكم او السبب فالحكم كالقدرة على التسليم فانّ عدمها
ينافى حكم البيع وهو اباحة الانتفاع والسبب كالطهارة للصلوة فانّ
عدمها ينافى تعظيم البارى تعالى وهو السبب لوجوب الصلوة قوله
فان اثر فيه المراد بالتاثير ههنا هو اعتبار الشارع اياه بحسب نوع او جنسه
القريب فى الاخر لا الايجاد كما فى العلل العقلية ثم انّ العمدة فى مثل هذه
التقسيمات هو الاستقراء والمذكور فى بيان الانحصار انما هو مجرد الضبط
والّا فالمنع وارد على قوله والّا فلا اقل من الدلالة عليه لجواز التعلق بوجوه
اخر مثل المانعية كتعلق النجاسة بصحة الصلوة كذا فى التلويح وفيه بحث
لان منع الحصر بما ذكر وارد وان كان التقسيم استقرائياً فلا معنى لتعليق
ورود المنع على عدم كون التقسيم استقرائياً قوله امّا الركن فما يتقوم به
الشئ وقال صاحب التنقيح ما يقوم به الشئ فما عبارة صاحب التلويح وفائدة
ذكره ان يكون توطئة لذكر ما شنع على اصحابنا فيما قالوا الاقرار ركن زايد
بانه ان كان ركناً يلزم من انتفائه انتفاء المركب ليجاب عنه فلا يصدق على المحل
على انه انما يصدق عليه ان لو كان يقوم من القيام وامّا اذا كان يقوم
بالتشديد فلا يصدق عليه اصلاً كذا قال صاحب الترجيح ولعل قوله
وهذا اولى من قول صاحب التنقيح اشارة اليه وقد يقال انّ اعتبار القيام
قيد زايد على نفس الدخول مع ما فيه من نوع خفاء فلا يندفع لزوم التفسير
بالاخفى بمجرد جعل ما عبارة عن الداخل على انه اذا جعل عبارة عنه
يلزم استدراك قيد القيام وامّا كون يقوم من التقويم ففيه انّ الظاهر
ح يقوم الشئ على صيغة المعلوم بدون لفظ به اذ لا يخفى ركاكة المعنى
على صيغة المجهول نعم لو قيل لفظ يقوم على صيغة المعلوم من التقوم
بحذف احد حرفى المضارعة لم يرد النقض بالمحل الذى يقوم الحال لكن
هذا مبنى على جواز حذف الياء التحتانى ايضاً وان يأول الشئ بالمؤنث
قوله وذلك اى وجه الاندفاع قوله فمعنى الركن الزايد وقد يقال فى
توجيه الركن الزايد انّ بعض الشرايط والامور الخارجة قد يكون له

يعطف على قوله للحكم كما انّ المانع كذلك وكذا السبب نوعان فالشرط نوعان شرط الحكم وشرط السبب

عن الداخل الذى يقوم به الشئ فلا يكون تفسيراً بالاخفى كما قال ح

الذى يقوم به الحال ح

زيادة تعلق واعتبار فى الشئ بحيث يصير بمنزلة جزء له فيسمى ركناً مجازاً
فالحاصل ان لفظ الزايد ولفظ الركن مجاز والاول اوفق بكلام القوم
قوله بالامر الخارجى يعنى الخارج عن المركب قوله واما العلة قد سبق ان
العلة هى الخارج المؤثر الا ان لفظ العلة لما كان يطلق على معان اخر بحسب
الاشتراك او المجاز على ما اختاره فخر الاسلام حاولوا فى هذا المقام تقسيم
ما يطلق عليه لفظ العلة الى اقسامه وحاصل الامر انهم اعتبروا فى
حقيقة العلة اموراً ثلثة وهى اضافة الحكم اليها وتاثيرها فيه وحصوله معها
فى الزمان وسموها بالاعتبار الاول العلة اسماً وبالثانى العلة معنى وبالثالث
العلة حكماً ومعنى اضافة الحكم الى العلة ما يفهم من قولنا قتله بالرمى
وعتق بالشراء وهلك بالجرح وهو ظاهر كذا فى التلويح قوله وهى لغة المغير
يعنى العلة لغة عبارة عن معنى يحل بالمحل فيتغير به حال المحل ومنه سمى المرض
علة لان بحلوله يتغير حال الشخص من القوة الى الضعف وقيل هى ماخوذ
من العلل وهو الشربة بعد الشربة وسمى الموجب للحكم علة فى الشرع لان
الحكم يتكرر بتكرره قوله والمستنبطة اجتهاداً كالعلل المؤثرة فى القياسات
قوله مقارنة للمعلول بالزمان لا نزاع فى تقدم العلة على المعلول بمعنى
احتياجه اليها ويسمى التقدم بالعلية وبالذات ولا نزاع فى مقارنة العلة التامة
العقلية لمعلولها بالزمان لئلا يلزم التخلف واما فى العلل الشرعية
فالجمهور على انه يجب المقارنة بالزمان اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال
بثبوت العلة على ثبوت الحكم وح يبطل غرض الشارع من وضع العلل
للاحكام وقد يتمسك فى ذلك بان الاصل اتفاق الشارع والعقل وفيه
بحث لان الاصالة تصلح للدفع لا للالزام على ان كثيراً ما يخالف الاصل فلا
يفيد ايجاب المدعى ومنا من فرق كابى بكر محمد بن الفضل وغيره بين الشرعية
والعقلية فجوز فى الشرعية تاخر الحكم عنها وظاهر عبارة فخر الاسلام
وصدر الاسلام يدل على انه يلزم عند القائلين بعدم المقارنة ان يعقب
الحكم العلة ويتصل بها فقد ذكر فخر الاسلام ان من مشايخنا
من فرق وقال من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولا
يقارنها بخلاف الاستطاعة وذكر صدر الاسلام انه قال بعض الفقهاء

كالتقسيم العين الى الجارية والباصرة وغيرهما او الاسد الى السبع والرجل الشجاع
منه

حكم

حكم العلة يثبت بعدها بلا فصل ووجه الفرق على ما نقل عنه ان العلة
لا توجب الحكم الا بعد وجودها فبالضرورة يكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم
تقدم العلة بزمان واذا جاز بزمان جاز بزمانين بخلاف الاستطاعة التى
هى العلة العقلية فانها عرض لا يبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معها لزم
وجود المعلول بلا علة او خلو العلة عن المعلول ولا يلزم ذلك فى العلل
الشرعية لانها فى نفسها بمنزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمنة
متطاولة كفسخ البيع والاجارة مثلاً والجواب انه ان اراد بقوله العلة
لا توجب الحكم الا بعد وجودها بعدية زمانية فهو م بل عين النزاع وان
اراد بعدية ذاتية فهو لا يوجب تأخر المعلول عن العلة تأخراً زمانياً
ولو سلم فيجوز اشتراط الاتصال بحكم الشرع حتى لا يجوز التأخر بزمانين
وان جاز بزمان ثم لو سلم صحة ما ذكر فى مسئلة الاستطاعة فدليله
منقوض بالعلل العقلية اذا كانت اعياناً لا اعراضاً واما بقاء العلل
الشرعية حقيقة كالعقود مثلاً لا خفاء فى بطلانه فانها كلمات لا يتصور
حدوث حرف منها حال قيام حرف اخر والفسخ انما يرد على الحكم دون العقد
ولو سلم فالحكم ببقائها ضرورى ثبت دفعاً للحاجة الى الفسخ فلا يثبت فى
حق غير الفسخ كذا فى التلويح قوله وهى العلة سبعة لانه ان اجتمع الكل فواحد
والا فان اجتمع اثنان فثلثة لانهما اما الاسم والمعنى واما الاسم والحكم
واما المعنى والحكم والا فثلاثة ايضاً لان الحاصل اما الاسم او المعنى او
الحكم وبوجه اخر ان كانت العلة بحسب الامور الثلاثة بسيطاً فثلاثة
والا فان تركب من اثنين فثلاثة ايضا وان تركب من الثلاثة فواحد
قوله وهى العلة الحقيقية وتسمى مطلقة واذا لم يوجد فيها بعض هذه
الامور كانت علة مجازاً او حقيقة قاصرة على اختيار بعض المشايخ قوله
كالبيع المطلق للملك فانه موضوع للملك والملك يضاف اليه لا بواسطة
ومعنى لانه مؤثر فيه اذ هو مشروع لاجله وحكماً لانه يثبت الملك عند وجوده
ولا يتراخى عنه ومثله النكاح للحل والقتل للقصاص والاعتاق لزوال
الرق قوله لا حكماً لتراخيه الى اجازة المالك يعنى ان البيع الموقوف ليس
علة حكماً لان الحكم وهو الملك تراخى لمانع ولهذا اذا زال المانع يثبت الحكم

من الاسم والمعنى والحكم
منه

به من حين الايجاب ولهذا يملك المبيع بولده الذى حدث قبل زوال المانع
بعد الايجاب قوله وحجر المريض عن التبرع فيما تعلق به حقهم حتى يبطل تبرعه
بما زاد على الثلث اذا مات قوله والتزكية اى تعديل الشهود عند الامام
ابى حنيفة فيما اذا شهدوا بالزنا على محصن فان الشهادة بدون التزكية لا
توجب الرجم فكانت التزكية علة العلة حتى اذا رجع المزكون بان قالوا
تعمدنا الكذب ضمنوا الدية عنده ولكن من حيث ان التزكية صفة للشهادة
بقى الحكم مضافا الى الشهادة فضمن الشهود عند الرجوع وعندهما لا ضمان
عليهم لانهم اثنوا على الشهود خيرا فكان بمنزلة ما لو اثنوا على المشهود عليه
عليه خيرا بان قالوا هو محصن والضمان يضاف الى سبب هو تعد لا الى ما هو
حسن وخير كذا فى جامع الاسرار قوله نحو انت طالق غدا وكما لو قال والله
لله على ان اتصدق بدرهم غدا علة اسما ومعنى ولهذا لو تصدق به اليوم
جاز عن المنذور لا حكما لانه لم يلزمه التصدق فى الحال قوله فان عقد
الاجارة علة اسما ومعنى يعنى انه علة الملك المنفعة والاجرة اسما لانه
وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه هو المؤثر فى اثبات الحكم ولذا
صح تعجيل الاجرة لوجود العلة لا حكما لان المنافع معدومة ولم يثبت الملك
فيها فى الحال ولم يثبت الملك فى الاجرة فى الحال ايضا لاستوائهم فى الثبوت
كالثمن والمثمن فثبت انه ليس بعلة حكما لتراخيه الى زمان وجود المنفعة
ولكنه يشبه الاسباب لما فيه معنى الاضافة قوله فان الاجارة وان صحت
يعنى ان هذا العقد وان صح فى الحال باضافته الى العين التى هى محل المنفعة
لكنه فى حق ملك المنفعة بمنزلة المضاف الى زمان وجود المنفعة كانه
ينعقد وقت وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء واذا تحقق
معنى الاضافة فى الحال ثبت فيه شبهة السبب بقدره لان اضافة
الانعقاد الى زمان سيوجد يوجب عدم العلية فى الحال ولكن ما
وجد من الايجاب مفض الى الحكم عند وجود المنفعة فكان له شبهة
بالسبب بهذا الوجه قوله لتراخى حكمه الى وصف النماء حاصله ان
الزكوة لا تجب الا بعد الحول الا ان للنصاب شبها بالاسباب لانه لما
تراخى حكمه الى ما هو شبيه بالعلل وهو النماء الذى اقيم مقامه لكونه

ممكنا

ممكنا من الاستنماء لاشتماله على الفصول الاربعة اخذ النصاب شبها
بالاسباب لانه لو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقة كان الاول سببا
حقيقيا فلما تراخى الى ما هو شبيه بالعلل كان النصاب شبيها بالاسباب
وانما قلنا ان النماء شبيه بالعلل لان النصاب لا يكون علة الا بصفة
النماء الا ان النماء صفة لا يستقل بنفسه ولما تراخى الحكم الى وصف
لا يستقل بنفسه وهو النماء اشبه النصاب العلل لان السبب الحقيقى
ما يكون الحكم متراخيا الى ما يستقل بنفسه ثم شبه كون النصاب
علة غالب على شبه كونه سببا لان النصاب اصل والنماء وصف
والاصل راجح على الوصف قوله ولا شك جواب عما يقال ان اضافته
اليهما غير كافية بل لا بد من وضعهما له ولا وضع ههنا لا بين الشرى
والعتق ولا بين الملك والعتق كما لا وضع بين الشرى وملك المنفعة كذا
نقل عنه قوله لا حكما كما ظن الظان صاحب التنقيح حيث قال واظن
ان شراء القريب علة اسما ومعنى وحكما لكنه شابه السبب قوله واما
علة معنى وحكما لا اسما كاخر جزئيها اعلم ان الحكم اذا تعلق بوصفين
احدهما غير مؤثر يكون المؤثر علة والاخر شرطا اما اذا كانا مؤثرين
كان اخرهما وجودا علة معنى لكونه مؤثرا فيه وحكما لان الحكم يوجد
عنده ويضاف اليه لا اسما لان العلة تتم بوصفين فلا يكون احدهما
علة حقيقة لا يقال لما شارك الوصف الاول الثانى فى الايجاب
ينبغى ان يضاف الحكم اليهما جميعا لانا نقول لما ترجح الثانى على الاول
بوجود الحكم عنده عدم حكم الاول تقديرا وصار الحكم مضافا الى الوصف
الاخير كما فى القدح الاخير فى السكر وذلك كالقرابة المحرمة للنكاح والملك
للعتق فى القريب وان كل واحد منهما مؤثر فى العتق اما القرابة فلانها
توجب الحرمة والرق يوجب المذلة واما الملك فلقوله عليه السلام
من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه ويفوت العتق بفوت كل منهما
فكان المجموع علة واحدة ويضاف العتق الى الاخير منهما فان تاخر الملك
عن القرابة اضيف العتق اليه حتى يصير المشترى معتقا ويصح به
الكفارة عند الشراء ولو لم يكن الحكم مضافا الى الوصف الاخير بل

المجموع لما كان الشراء اعتاقاً ولما وقع عن الكفارة وان تأخر القرابة
اضيف اليها حتى لو ورث اثنان عبداً مجهول النسب او اشتريا ثم ادعى
احدهما انه ابنه عزم لشريكه قيمة نصيبه لان المدعى يصير معتقاً بواسطة
القرابة والا لما عزم لعدم الصنع منه كما لو ورثا قريب احدهما فان
قيل فعلى هذا ينبغي ان يضاف الحكم الى الشاهد الاخير حتى يضمن
كل المتلف عند الرجوع قلنا الشهادة انما تعمل بقضاء القاضي
والقضاء يقع بمجموع الشاهدين وعند ذلك لا ترجح للبعض على
البعض ثم ان الوصف الاول ليس بسبب محض كما ذهب اليه
مشايخنا اذ هو ليس بطريق لثبوت الحكم بعلة اخرى كسائر الاسباب
بل هو مؤثر في اثبات الحكم كما بينا وليس علة بنفسه ايضاً لفوات
الشطر الثاني من العلة فله شبهة العلة كما اشار اليه صاحب المغني
قوله والمرض المشق اشارة الى ان المرض متنوع الى ما يكون سبباً لزيادة
المشقة والى ما لا يكون كذلك وكذا النوم متنوع الى ما يكون سبباً
لخروج النجاسة باسترخاء المفاصل والى ما لا يكون كذلك فما هو
سبب للمشقة والحدث من المرض والنوم اقيم مقامهما تيسيراً
وما لا يكون كذلك فلا بخلاف السفر فانه لا يتنوع فان المسافر وان
كان في رفاهية لا يخلو عن مشقة عادة ولهذا قيل المسافة مسافة
غير انها قد تقلل وقد تكثر ولا يمكن الوقوف عليها فسقطت المشقة
اصلاً وتعلق الحكم في كل الاحوال بالسفر قوله والداعي اليهما واعلم
ان اقامة الشيء مقام غيره نوعان احدهما اقامة الداعي مقام المدعو
وهذا النوع يكون لمعنيين الاول دفع الحرج عن الناس كالسفر و
المرض فان كلا منهما سبب داع الى المشقة والعجز اقيم مقام المشقة
وحقيقة العجز دفعاً للحرج الثاني الاحتياط كالنوم والتقاء الختانين
في كونه موجباً للاغتسال فانهما داعيان الى خروج النجس والمني اقيما
مقام الخارج احتياطاً في العبادات وثانيهما اقامة الدليل مقام
المدلول والفرق بين الداعي والدليل ان الداعي لا يخلو عن تاثير له
في المسبب وافضاء اليه والدليل يخلو عن ذلك بل يحصل به العلم بالمدلول

لا غير وهذا يكون لمعنى واحد فقهي العجز عن الوقوف على حقيقة العلة
والفرق بين الحرج والعجز ان الاول مما يمكن الوقوف عليه لكن بعسر
والثاني مما لا يمكن الوقوف عليه اصلاً وذلك مثل الاخبار عن
المحبة والعداوة في قوله لها ان كنت تحبيني او تبغضيني فانت طالق
فقالت احبك او ابغضك حتى وقع الطلاق عليها بمجرد الاخبار
لان اخبارها دليل على وجود ما جعله شرطا فاقيم مقام المدلول
عند تعذر الوقوف عليه ولكنه مقتصر على المجلس حتى لو اخبرت
خارج المجلس لا يقع الطلاق لانه يشبه التخيير والتخيير مقتصر
على المجلس وكذا الاقدام على الطلاق في زمان الطهر وهو زمان تجدد
تجدد الرغبة دليل مساس الحاجة الى الطلاق فاقيم الدليل مقام
المدلول ضرورة العجز عن الوقوف على المدلول قوله واما علة اسماً فقط
يعني لا حكماً ولا معنى كالايجاب المعلق بالشرط فان هذا الايجاب
علة اسماً لانه موضوع في الشرع لحكمه ويضاف الحكم اليه عند وجود الشرط
فيقال هذا الطلاق واقع بالتعليق السابق وليس علة حكماً اذ الحكم
يتاخر عنه الى وجود الشرط ولا معنى اذ لا تاثير فيه قبل وجود
الشرط قوله لما في النقد من المزية على النسيئة عرفاً فثبت حرمتها لشبهة
العلة لا يقال حقيقة الفضل لم تحرم بشبهة العلة فلان لا تحرم بشبهة
الفضل اولى لانا نقول ما ذكرناه محرم والمحرم راجح على المبيح ولان
حرمة النساء اسرع ثبوتا من حرمة الفضل لقوله عليه السلام اذا
اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يداً بيد ولقائل ان
يقول لا نسلم ان حرمة ربوا النسيئة انما تثبت باحد وصفي علة الربوا
لان له شبهة العلل بل لكونه علة تامة لربوا النسيئة كما دل عليه
الحديث ولا يلزم توزيع الحكم على اجزاء العلة وذا لا يجوز ولا يثبت
بحرمة الفضل لانها اقوى الحرمتين ولها علة معلومة في الشرع
فلا تثبت بما هو دونها في الدرجة ولا يلزم علينا شبهة فضل الجودة
عند وجود احد الوصفين لان الجودة والرداءة سقطا اعتبارهما مع
حصول الوصفين بالنص والاجماع فمع حصول احدهما اولى ان يسقط قوله

واعترض عليه المعترض صاحب التلويح قوله واجيب قيل لا مخالفة اذ
لا يلزم من عدم تاثير جزء العلة فى جزء المعلول عدم تاثيره فى كله تاثيرا
ما كيف ولو لم يكن لكل جزء اثر فى تمام المعلول لم يحتج اليه فى العلة قوله
واما علة حكما فقط لا معنى للعلة حكما فقط الا ما يتوقف الحكم عليه
ويتصل به من غير اضافة ولا تاثير فالجزء الاخير من السبب الداعى الى
الحكم اذا كان بحيث يتصل به الحكم يكون علة حكما لوجود المقارنة لا اسما
لعدم الاضافة اليه ولا معنى لعدم التاثير اذ لا تاثير للسبب الداعى فكيف
لجزئه وكذلك الشرط الذى علق عليه الحكم كدخول الدار فيما اذا قال
ان دخلت الدار فانت طالق يتصل به الحكم من غير اضافة ولا تاثير
فيكون علة حكما فقط كذا فى التلويح قوله والكل مشترك فى الايصال
قال القاانى السبب فى اللغة اسم لما يتوصل به الى المقصود قال الله
تعالى واتيناه من كل شئ سببا اى طريقا موصلا اليه وفى التلويح هو
لغة ما يتصل به الى الشئ قوله وهو اى السبب اى ما يطلق عليه اسم
السبب سواء كان بطريق الحقيقة او المجاز اربعة سبب حقيقى وسبب
هو فى حكم العلة وسبب له شبهة العلة وسبب مجازى قوله اما سبب
حقيقى ويسمى سببا محضا قوله بلا انضياف وجوب او وجود اليه
يعنى لا يكون ثبوته به ولا وجوده عنده بل يتخلل بينه وبين الحكم علة لا يضاف
وجودها الى ذلك الطريق قوله احترز بقوله طريق الحكم عن العلامة
لانها ليست بطريق بل هى دالة عليه وكذا عن السبب المجازى لانه ليس
بطريق اليه قوله فلا يضمن الدال على السرقة يعنى اذا دل انسان لسارق على
مال انسان ليسرق ففعل لم يضمن الدال لان الدلالة سبب محض لاتلاف
المال وعليه صدور فعل السرقة من الفاعل المختار وذلك يضاف الى
سؤ اختياره لا الى الدال قوله ففعل فعطب يعنى لا يضمن الامر لان كلامه
سبب وقد تخلل بينه وبين السقوط ما هو علة غير مضافة الى السبب
وهو صعود الصبى الشجرة لمنفعة نفسه حتى لو قال لاكل انا ضمن عاقلته
ديته لانه صار فى معنى العلة لما كان صعوده لمنفعة الامر على الخصوص
فيلزمه ما يجب بسبب المباشرة لان الغرم بالغنم وفى قوله لنأكل نحن

ووقعت

وقعت المباشرة من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك قوله وعلى هذا
حل قيد العبد يعنى عبد الغير فانه طريق لوصول العبد الى الاباق الذى هو
مفوت مالية المولى ولكن يتخلل بينه وبين الاباق قصد وذهاب من
العبد وهو غير مضاف الى الحل وكذا لو فتح باب القفص فطار الطير او
فتح باب الاصطبل ففرت الدابة فانه لا يجب الضمان عليه لان العلة طيران
الطير وذهاب الدابة وذلك غير مضاف الى السبب قوله كسوق الدابة و
قودها اذ هما طريقا الوصول الى الاتلاف لكنهما لم يوضعا للتلف ليكون
علة بل علة التلف وطئ الدابة لكنه فى حكم العلة الا يرى ان الحكم يضاف
اليهما فيقال اتلفه بسوقها وقودها يدل عليه ان الدابة تمشى على طبع السائق
والقايد وكذا قطع حبل القنديل المعلق وشق الزق الذى فيه مايع لان
العلة الثقل والسيلان وذلك امر طبيعى وشق الزق الذى فيه مايع مضاف
الى السبب وكذا قطع حبل القنديل وكذا اشراع الجناح الى الطريق ووضع
الحجر فيه وترك الحايط المائل بعد التقدم اليه والاشهاد عليه كله سبب
فى حكم العلة اذا لم يتخلل بينه وبين الحكم علة يصلح ان يضاف الحكم اليها
وكذا ادخال الدابة فى زرع الغير حتى اكلت الزرع سبب فى حكم العلة و
لهذا كان موجبا عليه ضمان المتلف قوله وان لم تتعمد فلا يرجع عليها لان
ثبوت الحرمة بالارتضاع وذلك قد وجد من الصغيرة الا ان القام الثدى
اليها سبب من الكبيرة له شبهة العلة من حيث ان الحكم يضاف اليه و
جودا عنده وقد كانت متعدية فى ذلك فيلزمها ضمان العدوان قوله
كالتطليق المعلق نحو ان دخلت الدار فانت طالق والاعتاق المعلق
نحو ان دخلت فلله عليه كذا فانها قبل وقوع المعلق عليه اسباب مجازية
لما يترتب عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق او العتاق او لزوم المنذور به
لافضائها اليه فى الجملة لا اسباب حقيقية اذ ربما لا يفضى اليه بان لا
يقع المعلق عليه فقوله للجزاء حال من التطليق وما عطف عليه اى التطليق
ونحوه حال كونها اسبابا للجزاء قال القاانى تعليق الطلاق والعتاق
بالشرط يسمى سببا للطلاق والعتاق مجازا لان ادنى درجات السبب
ان يكون طريقا للوصول الى الحكم وكذا النذر المعلق بشرط لا يريد كونه سببا

عبده حر والنذر المعلق نحو ان دخلت

وانما قال ادنى لان السبب الذى فيه معنى العلة طريق الى الحكم مع نوع تاثير فيه فالذى لا تاثير له يكون ادنى منه بالنسبة الى الحكم صح

لوجوب المنذور مجازًا لانه يقصد به منع ما يجب المنذور عند وجوده وهو
تحقق الشرط وانما يصير سببًا بعد زوال المانع قوله اما التعليقات في
التلويح قال في التلويح تسمية هذه الصيغ مجازًا انما هو قبل وقوع المعلق
عليه كدخول الدار مثلا واما بعده فتصير تلك الايقاعات عللًا حقيقية
لتأثيرها في وقوع الاجزية مع الاضافة اليها والاتصال بها بمنزلة البيع بملك
وذلك ان الشرط كان مانعًا للعلة عن الانعقاد فاذا زال المانع انعقدت
علة حقيقية بمنزلة الايقاعات المنجزة وهذا بخلاف ما اذا قال والله لا
ادخل هذه الدار فدخلها فان علة الكفارة لا تصير هي اليمين لانها موضوعة
للبر والبر لا يفضي الى الكفارة وانما يفضي اليها الحنث الذي هو ضده
والبر مانع عنه فكيف يصلح علة لثبوته وانما علة الكفارة هي الحنث لانه
الموثر فيها فان قلت قد اعتبر في حقيقة السببية الافضاء وعدم التأثير كما
ان هذا القسم جعل مجازًا لعدم الافضاء ينبغي ان يجعل السبب الذي فيه
معنى العلة ايضًا مجازًا لوجود التأثير قلت نعم الا ان عدم التأثير لما كان
قيدًا عدميًا وكان حقيقة السبب في اللغة ما يكون طريقًا الى الشيء وموصلا
اليه خصوا هذا القسم الذي ينتفي فيه الاتصال والافضاء باسم المجاز
ونبهوا على مجازية ما فيه معنى العلة بان سموا السبب الذي ليس فيه معنى
العلة سببًا حقيقيًا وايضًا هذا القسم مجاز بالنظر الى الوضع اللغوي
فخصوه باسم المجاز والعلاقة بانه يؤول الى السببية بان يصير طريقًا للوصول
الى الحكم عند وقوع المعلق عليه وفيه نظر لانه في المال لا يصير سببًا
حقيقيًا بل علة اللهم الا ان يراد السبب بحسب اللغة والاولى ان يقال العلاقة
والاولى ان يقال العلاقة هي مشابهته السبب من جهة ان له نوع افضاء
لليمين الى الكفارة الا على تقدير الحنث ولا التعليقات اسبابًا مفضية
بالفعل وان سلم ان نفس الحنث والمعلق يكون عللًا فكان تجوزًا من
تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه مع ان قولهم سبب الكفارة امر دائر بين
الحظر والاباحة كاليمين المنعقدة بخلاف الغموس ظاهر في ان السبب
نفس اليمين لكن بشرط فوات البر وعلى هذا يحمل عبارة المشايخ فلا يرد
انها في المال لا تصير اسبابًا بل عللًا حقيقية للاضافة والتأثير والايصال

الى الحكم من الحالة ولو بعد حين انتهى قال في فصول
البدايع اليمين والتعليقات ليست اسبابًا حقيقية
اذ لا افضا م

فان

فان العلل في المعلقات التي صارت منجزة ولا يحتاج الى ما هم براء عنه
من حمل السبب على اللغوي وكذا لا يرد ان سبب الكفارة الهتك بالحنث لا
اليمين فانها تنعقد للبر الذي هو ضده ولا يحتاج الى الجواب بان الافضاء
نوعان وههنا انقلابي كافضاء الصوم على تقدير الهتك الى الكفارة ونظايره
لورود منعهم فيه ايضًا بان سببها الجناية عليه فلا حاجة الى ما استصوب
في العلاقة من انها مشابهة في الافضاء ولو بعد حين اذ لا تخلص فيه لورود
ان الحاصل بعد حين التأثير لا هو قوله شرعت لتاكيد البر اي تحقيق المحلوف
عليه من الفعل او الترك وتقوية جانبه على جانب نقيضه فلا بد من ان
يكون اليمين بالله تعالى مضمونًا بالكفارة تحقيقًا لما هو المقصود باليمين من
الحمل والمنع كما ان اليمين بغير الله تعالى يصير مضمونًا بالجزاء اي بلزوم المحلوف
به من الطلاق والعتاق او نحوه واذا كان البر مضمونًا بالجزاء كان للجزاء
شبهة الثبوت قبل فوات البر اذ للضمان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون
كما في المغصوب فانه مضمون بالقيمة بعد الفوات فيكون للغصب شبهة
ايجاب القيمة قبل الفوات حتى يصح الابراء عن القيمة والعين والكفالة والرهن
حال قيام العين المغصوبة في يد الغاصب مع انه لا تصح هذه الاحكام
قبل الغصب قوله الثاني ان وجوب البر يعني ان البر في التعليق انما وجب
لخوف لزوم الجزاء والواجب لغيره يكون ثابتًا من وجه دون وجه فيكون له
عرضية الفوات في حق نفسه والجزاء حكم يلزم عند فوات البر فيلزم عند
عرضية الفوات للبر عرضية الوجود للجزاء ويلزم عرضية الوجود لسببه
ليكون السبب ثابتًا على قدر سببه وكما لا بد لحقيقة الشيء من المحل كذا لا بد
منه لشبهته ولذا لا يثبت شبهة النكاح في غير النساء وذلك لان معنى
الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع ويمتنع ذلك في غير المحل فيبطل
التعليق زوال المحل بان يطلقها ثلثًا لفوات محل الجزاء كما يبطله بطلان
محل الشرط بان يجعل الدار بستانًا ولا يبطله زوال بان يطلقها ما دون
الثلاث لقيام المحل من وجه بامكان الرجوع اليها قوله قال زفر هذا القسم
من السبب مجاز محض هذا الخلاف يظهر في مسئلة ابطال تنجيز الطلاق
تعليقه ووجه استدلاله على ما ذكروا هو ان المعتبر وجود الملك حال وجود

الملك م

الشرط لان التعليق لا يفتقر الى الملك حالة التعليق بدليل صحة التعليق
بالتزوج مثل ان نكحتك فانت طالق بل انما يفتقر اليه حال وجود الشرط
ليظهر فائدة اليمين اذا المقصود من اليمين تاكيد البر بايجاب الجزاء فى
مقابلته فلابد من ان يكون الجزاء غالب الوجود ومتحققة عند فوات البر
ليحمله خوف نزوله على المحافظة على البر وذلك بقيام الملك حال وجود
الشرط فان علقه كما فى ان تزوجتك فانت طالق كان الملك متحقق الوجود
عند فوات البر فيظهر فائدة اليمين تحقيقا وان علقه بغيره كدخول الدار
مثلا فوجود الملك وعدمه عند وقوع الشرط وفوات البر غير معلوم
التحقق فاشترط الملك حال التعليق ليترجح جانب وجود الملك عند
وجود الشرط بحكم الاستصحاب وهو ان الاصل فى الثابت بقاؤه
فيظهر فائدة اليمين بحسب غالب الوجود فيصح التعليق وينعقد الكلام
يمينا وبعد ما صح التعليق بناء على نصب دليل وجود الملك عند وقوع
الشرط فزوال الملك بان يطلقها ما دون الثلاث لا يبطل التعليق بناء
على احتمال حدوثه عند وجود الشرط اتفاقا فكذا لا يبطله زوال الحل
بان يطلقها الثلاث بناء على هذا الاحتمال ايضا والحاصل انه لا يشترط
فى ابتداء التعليق بقاء الحل كما اذا قال للمطلقة الثلاث اذا تزوجتك فانت
طالق حتى لو تزوجها بعد الزوج الثانى يقع الطلاق فلان لا يشترط
ذلك فى بقاء التعليق اولى لان البقاء اسهل من الابتداء قوله قلنا
قال فى التلويح والجواب عن استدلال زفر انه انما شرط فى التعليق
بغير السبب شبهة الحقيقة فى السبب ليلزم منه شبهة الثبوت للجزاء
فى الحال فيلزم اشتراط المحل فى الحال ليكون دليلا على ثبوته عند و
جود الشرط بحكم الاستصحاب فيتحقق كون البر مضمونا بالجزاء ولا حاجة
الى ذلك فى التعليق بالتزوج لان وجود [الملك م] عند وجود الشرط متحقق
ضرورة ان الشرط انما هو عين تحقق الملك فيكون البر مضمونا
بالجزاء من غير حاجة الى اثبات الشبهة وقد يجاب ايضا بان
الشرط فى صورة التعليق بالتزوج بمعنى العلة لان ملك الطلاق
انما يستفاد بالنكاح وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل العلة لانه يمتنع

ثبوت

ثبوت حقيقة الشئ قبل علته كالطلاق قبل النكاح فكذا شبهته اعتبارا
للشبهة بالحقيقة ولان شبهة الشئ [حيث لا يثبت م] لا تثبت حقيقته كشبهة النكاح فى
غير الحساء قوله وقال الشافعى هذا القسم من السبب سبب بمعنى العلة
لان اليمين هى التى توجب الكفارة عند الحنث والمعلق هو الذى يوجب
الجزاء عند وجود الشرط فلم يجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك
لان السبب لا ينعقد فى غير محله قوله والعلم لنا انما يحصل من الادلة
وذلك للقطع بانها مضافة الى ايجاب الله تعالى لانه شارع الشرايع
اجماعا فلو اضيف الى اسباب اخر لزم توارد العلل المستقلة على
معلول واحد وايضا لو كانت المذكورات عللا واسبابا لما انفكت الاحكام
عنها ولم يتوقف على ايجاب الله تعالى وانكر بعضهم ذلك فى العبادات
خاصة اذ المقصود فيها الفعل فقط ووجوبه بالخطاب اجماعا
بخلاف المعاملات والعقوبات فانها تترتب على افعال العباد فيجوز
ان يضاف الاموال وتسليم النفس للعقوبة الى الاسباب ونفس
الوجوب الى الخطاب والجواب انه لا كلام فى ان شارع الشرايع هو الله
تعالى الى اخر ما ذكره كذا فى التلويح قوله على ما ورد به النقل اى على
الوجه الذى ورد به ودل عليه النقل لا كما زعمت المجسمة انه تعالى جسم
وان صفاته حادثة ولا كما زعمت المعطلة والفلاسفة من انكار الصفات
قوله فان الحادث لا يقال لو كان السبب هو الحدوث الزمانى على ما فسره
لما كان القائلون بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات بمعنى المسبوقية
بالغير والاحتياج اليه قائلين بوجوب الايمان بالله تعالى لانا نقول
من جملة الايمان بالله تعالى الايمان بانه صانع العالم بارادته واختياره
واثر المختار لا يكون الا حادثا وهم ينفون ذلك فليسوا قائلين بوجوب
الايمان المعتبر شرعا ولو سلم فليس المراد ان السبب بالتنظر الى كل واحد
هو حدوث العالم فقط بل مراتب الناس فى ذلك متفاوتة على ما يشير
اليه قوله تعالى سنريهم اياتنا فى الافاق وفى انفسهم الاية الا ان الاستدلال
بالافاق والانفس هو اشد المراتب وضوحا واكثرها وقوعا وابينها
دواما اذ كل احد يشاهد نفسه والسموات والارضين فكان ملازما

لكل من هو من اهل الايمان فلذا صح ايمان الصبي المميز قوله وان لم
يخاطب الصبي به قال ابو اليسر وجوب الاداء مبني على العقل الكامل
عند بعضهم وعلى الخطاب عند عامة المشايخ فالصبي اذا بلغ في شاهق
الجبل ولم يبلغه الدعوة فمات ولم يسلم كان معذورا عند عامة المشايخ
اذ وجوب الاداء بالخطاب ولم يبلغه وعند المتاخرين لا يكون معذورا
لان وجوب الاداء انما يشترط فيه الخطاب اذا كان في حكم يحتمل النسخ
والرفع والايمان ليس كذلك بل انما يبتني صحة الاداء على كونه مشروعا
في حق المؤدي كما في جمعة المسافر قوله والسبب للصلوة اي سبب
الوجوب للصلوة هو الوقت وسبب الوجوب للزكوة ملك المال
الذي هو نصاب وجواز الزكوة في ذلك المال لاضافتها اليه قوله تكرر
الحكم بتكرر السبب باعتبار كون تكرر الحول في المال الذي هو السبب
قوله والسبب للصوم قيل اليوم واليه ذهب القاضي الامام ابو زيد
وفخر الاسلام وصدر الاسلام وهو مختار صاحب التنقيح يعني ان
سبب وجوب صوم رمضان كل يوم سبب لصومه بمعنى ان الجزء
الاول الذي لا يتجزى من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم وقيل السبب له
هو مطلق شهود الشهر اي الايام بلياليها وهو مختار شمس الائمة وقد
سبق تحقيقه في مباحث المقيد بالوقت قوله ادوا عمن تمونون اي
تحملون هذه المؤنة ممن وجب عليكم مؤنته قوله فان عن الانتزاعية يعني
ان كلمة عن تدل على انتزاع الشيء عن الشيء وانفصاله عنه لانها للبعد
والمجاوزة فاذا وقعت صلة للاداء فهي بحكم الاستقراء اما ان تكون
لانتزاع الحكم عن السبب كما يقال ادى الزكوة عن ماله والخراج عن ارضه
او تكون للدلالة على ان ما وجب على محل قد اداه عنه غيره كانه نائب عنه
كما يقال ادى العاقلة الدية عن القاتل وحمل الحديث على المعنى الثاني
باطل لانه يقتضي الوجوب على العبد والكافر والفقير الذي يكونون
في مؤنة المكلف ضرورة دخولهم فيمن يمونون وهذا باطل لان
العبد لا مال له فلا يكلف بوجوب مالي والكافر ليس من اهل القربة
والفقير ممن يجب له فلا يجب عليه ويصرف اليه اذ لا اخراج على الخراب

وذكر

وذكر في الاسرار ما يصلح جوابا عما يورد على حمل الحديث على المعنى الثاني
وهو ان العبد من حيث انه انسان مخاطب وهذه صدقة فالظاهر انها
عليه كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن في الحقيقة لا وجوب عليه لانه
التحق بالبهيمة فيما يملك عليه فعلى اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى
اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى فوقعت كلمة عن اشارة
الى المعنى الاصلي وهكذا نقول في الصبي والكافر كذا في التلويح ولقائل
ان يقول قول صاحب الاسرار لا يدل الا على ان العبد بحسب الانسانية
كان صالحا للخطاب ولكن بعارض المملوكية لم يخاطب وهذا لا يدل
على ان الوجوب عليه واداء المولى عنه وهو المفهوم من حمل الحديث
على المعنى الثاني فلا يصلح ما في الاسرار جوابا قوله وذلك لان العشر
مقدم ههنا بحث وهو ان العشر من حقيقة الزراعة والخراج من تقديرها
والتمكن منها كما علم من السباق فما بال الاول صار عبادة وما لم يعتبر
فيه حقيقة الزراعة مذلة واعتبر في الثاني التمكن منها موجبا للمذلة
وبه صار الخراج عقوبة ويمكن ان يقال لما لم يشترط في الخراج صار عقوبة
محضا للتمكن من الزراعة واذا كان المقصود منه الزراعة وهي على ما
سمعت اعراض عن الجهاد جعلت موجبة للمذلة فصار الخراج عقوبة
تحقيقا للمناسبة بين الاسباب والمسببات والعشر لم يقصد فيه
اداء بعض الخارج الى الفقراء فالقصد فيه الى الخارج لا الى الزراعة
حتى وجب العشر ان خرج شيء من الارض بلا زراعة وهو نعمة غيبية
لا يصلح ان تكون سببا للعقوبة وبالجملة الاشتغال بالزراعة وعمارة
الدنيا مع الاعراض عن الدين والجهاد هو السبب للمذلة لا نفس الزراعة
والاشتغال بها في حق الكفار ادخل فيعتبر سببا للعقوبة بخلاف
المسلم فيعتبر الزراعة في حق اكتساب المال للكفاية واصلاح البدن
قوله والاقبال على المبغوض المذموم حيث قال عليه السلام لما
راى آلات الزراعة في دار قوم ما دخل هذا دار قوم الا ذلوا وقال
عليه السلام اذا تبايعتم بالعين واتبعتم اذناب البقر فقد ذللتم وظفر
عليكم عدوكم قوله والخراج عقوبة ولذا لا يوضع على ارض مسلم ابتداء

وانما قال ابتداء لانه يوجد بقاء كما اذا اشترى مسلم من كافر ارضا خراجية او اسلم كافر وفي يده ارض خراجية فذلك لان البقاء اسهل من الابتداء

قوله وسبب العشر الخارج من الارض قيل المراد الخارج من ارض من يجب
عليه العشر وقيل الخارج المملوك بحسب مباشرة الزراعة بنفسه او بغيره
فلا يرد ما قيل انه يلزم ح ان يجب على من ملك مقدارا من الحنطة او الشعير
من غير ان يخرج من ارضه العشر لانه خارج من الارض في الجملة ولا يجب
بالاتفاق قوله اى اذا اردتم القيام اليها من باب ذكر المسبب وارادة
السبب الخاص فان الفعل الاختياري لا يوجد بدون الارادة كذا قال
وفيه بحث وهو انه لا حاجة اليه لانه يقال قام الى الشئ اى توجه اليه
وقصد نحوه فتدبر وقالوا ظاهر الاية يوجب الوضوء على كل قايم الى الصلوة
نظرا الى عموم الذين امنوا من غير اختصاص بالمحدثين وان لم يكن في
اللفظ دلالة على تكرار الفعل وذلك من خارج والاجماع على خلافه فقيل
المراد اذا قمتم الى الصلوة وانتم محدثون بقرينة ان التيمم الذى هو بدل
عن الوضوء مقيد بالحدث فينبغى ان يقيد الوضوء بحال الحدث ايضا
وقيل المراد بخطاب قمتم المحدثون خاصة بسبب القرينة التى ذكرت وهذا
اولى لانه لا دلالة فى اللفظ على عموم الاحوال ليخص كذا فى شرح الكشاف
ومثل هذا مشعر بالسببية واما اضافتها الى الصلوة وثبوتها بثبوتها
وسقوطها بسقوطها فانما يصلح دليلا على سببية الصلوة دون ارادتها
قوله والسبب لشرعية المعاملات الخمس وهى المعاوضات والمناكحات
والمخاصمات والامانات والشركات كذا قيل قوله ومنه اشراط الساعة
اى علاماتها اللازمة لكون الساعة اتية لا محالة والشروط للصكوك لانها
علامات دالة على التوثق ويسمى ما علق به الجزاء شرطا لانه علامة لنزوله
قوله وشرعا ما يتوقف عليه الوجود بلا تأثير وقال الغزالى الشرط ما لا
يوجد المشروط بدونه ولا يلزم ان يوجد عنده واورد عليه انه دور
لانه عرف الشرط بالمشروط وهو مشتق منه فيتوقف تعقله على تعقله
وانه غير مطرد لان جزء السبب كذلك وقد يجاب عن الاول بان المراد بالمشروط
المأخوذ فى تعريف الشرط ما يصدق عليه ذلك والموقوف على تعقل
الشرط هو تعقل مفهوم المشروط بحقيقته وعن الثانى بان جزء السبب
قد يوجد المسبب دونه اذا وجد سبب اخر وهذا فى غاية السقوط

بقوله تعالى وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط الى قوله فتيمموا صعيدا طيبا فعلم انه بدل عن الوضوء والغسل نفس البدل نفس الاصل منه

اى لان جزء السبب لا يوجد المسبب دونه ولا يلزم ان يوجد المسبب عنده مع ان جزء السبب ليس شرطا منه

لان

لان المراد جزء السبب المتحد على ما صرح به الامدى وقيل الشرط ما يتوقف
عليه المؤثر فى تأثيره لا فى ذاته فيخرج جزء السبب وسبب السبب لكنه
يشكل بنفس السبب ضرورة توقف تأثير الشئ على تحقق ذاته ولا اخفاء
فى انه مناقشة فى العبارة والا فتوقف ذات الشئ على نفسه بمعنى انه لا يوجد
بدونه ضرورى واعترض عليه بانه غير منعكس لان الحيوة شرط فى العلم
القديم ولا يتصور هناك تأثير ومؤثر اذ المحوج الى المؤثر هو الحدوث
قوله وهو اى ما يطلق عليه اسم الشرط بحسب الاستقراء خمسة اقسام
قوله او بحكم الشرع جعله قسيما لما يتوقف عليه الشئ فى الواقع يشعر بان
حكم الشرع على خلاف الواقع ولا يخفى ما فيه فالاولى ان يقول يتوقف عليه
الشئ توقفا عقليا او بحكم الشرع قوله مثل الطهارة للصلوة اراد بالطهارة
الوضوء والا فمطلق الطهارة لا يسقط لان التيمم خلف البتة والا فلا
صلوة قوله او دلالة اى دلالة كلمة الشرط والفرق بين الصريح والدلالة
فى الشرط ان الصريح يتعلق الحكم به فى المعين وغير المعين مثل ان يقول
ان تزوجت امراة وان تزوجت هذه المرأة بعينها ولم يصلح دلالة على
الشرط كما اذا قال هذه المرأة التى اتزوجها هكذا لان الوصف فى المعين
لغو فيبقى قوله هذه المراة فيلغو فى الاجنبية قوله وهو ما لا يعارضه علة
توضيحه ان كل شرط لم يعارضه علة صلح ذلك الشرط ان يقوم مقام العلة
ويضاف الحكم اليه ومتى عارضه علة لم يصلح ان يقوم مقام العلة
لعدم الحاجة الى اثبات الخلافة وهذا لان الشرط لما تعلق به الوجود
دون الثبوت اشبه العلل والعلل وان كانت اصولا فى اثبات الاحكام
لكنها لم تكن عللا بذواتها بل هى امارات فى الحقيقة فصح ان يخلفها الشروط
لانها علامات ايضا بخلاف العلل العقلية فانها علل بذواتها فلم يصح
ان يخلفها الشروط واعتبار العلة عند صلاحها لاضافة الحكم دون الشرط
وعند عدم صلاحها اعتبار خلافة الشرط اصل كبير لعلمائنا حتى قالوا
ان من حفر بئرا فى الطريق حتى لو وقع فيه شئ وهلك يضمن الحافر
لان علة الهلاك الثقل وهو امر طبيعى لا تعدى فيه اذ هو بخلق الله
تعالى والمشى سبب محض لا تعدى فيه ايضا والحفر ازالة للمانع فيكون

شرطاً فيضاف التلف اليه اذ هو موصوف بالتعدي حتى ان من حفر بئراً في ارض نفسه لا يضمن الحافر اذ هو غير موصوف بالتعدي والمتنى موصوف به فعلم ان خلافة الشرط عند عدم صلاحية العلة والسبب لا ضافة الحكم قوله وشق الزق اذا كان فيه مايع يعني اذا شق زق الغير حتى سال ما فيه يضمن الشاق لان علة الهلاك السيلان وهو غير صالح لاضافة الحكم لانه امر طبيعي لا تعدي فيه والشق شرط للسيلان لان الزق كان مانعاً منه فبالشق ازال المانع فيضاف الضمان اليه لانه صالح للاضافة اذ هو تعدٍ في حق الغير قوله واما وضع الحجر يعني ان هذه الامور طرق مفضية الى التلف فتكون اسباباً لها حكم العلة بخلاف الحفر فانه ازالة المانع اعني امساك الارض فيكون شرطاً وههنا نظر وهو انه لا معنى للسببية الا الافضاء الى الحكم والتأدي اليه من غير تأثير وهذا حاصل في الحفر وحل القيد وفتح الباب ونحو ذلك وجوابه منع كون الحفر مفضياً الى الحكم بل المفضي اليه المشي فيكون هو السبب قوله كحل قيد العبد يعني عبد الغير حتى ابق لا يضمن الحال قيمة العبد لصاحبه بالاتفاق اذا كان العبد عاقلاً ولو كان مجنوناً فالحال ضامن عند محمد كما في فتح باب القفص عنده قوله حيث لا يضمن يعني الفاتح شيئاً لان هذا شرط جرى مجرى السبب وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه فلم يصر التلف مضافاً اليه وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد والشافعي يضمن الفاتح اذا طار اوندت على الفور لان الطير او الدابة لا يصبر عن الطيران والخروج عادة والعادة اذا تأكدت صارت طبيعة لا يمكن الاحتراز عنها فاذا خرج على الفور واستعمل عادته كان الخروج على العادة بمنزلة سيلان الدهن عند شق الزق فيكون الفتح سبب ضمان كالشق ولم تبطل الاضافة اليه باختيار الطير او الدابة لانه اختيار الطير او الدابة لانه اختيار فاسد كما اذا صاح بالدابة وذهبت صار ضامناً وان ذهبت مختارة لانه اختيار فاسد قال القاضي الامام ابو زيد في هذه المسئلة ما ذكرناه قياس وما ذكره الخصم قريب من الاستحسان فقد الحق العادة وان كان

عن

عن اختيار بالطبيعة صيانة لاموال الناس واهدر اختيار ما لا عقل له حكماً فانه جبار لا حكم له قوله وفيه بحث هنا اورده صاحب التلويح على صاحب التنقيح لكن قيل لا طائل تحته اذ هو بحث صاحب التنقيح وقد اجاب عنه بان الشرط المتقدم يسمى علامة ولا يسمى شرطاً قوله للتوقف عليه يعني من حيث انه يفتقر اليه الحكم في الجملة قوله لا حكماً لان حكم الشرط ان يضاف اليه الوجود والوجود يضاف الى اخرهما قوله تطلق عندنا خلافاً لزفر لان لاشتراط الملك حال وجود الشرط حاصله ان الملك شرط صحة الايجاب او صحة الايقاع وحال الشرط الاول خالية عنهما فلو شرط الملك للشرط لبقائها او لصحة عين الشرط وذلك باطل فاذا وجد الملك حال الايجاب وحالة الوقوع يقع الجزاء ولا يضر زواله فيما بين ذلك وجه قول زفر ان خطاء الشرطين من الحكم على السواء لانه صيرهما شيئاً واحداً في وجود الجزاء وفي احدهما يشترط الملك فكذلك الاخر وجوابه ما قلنا ان شرطية الملك لكذا قوله يثبت بشهادتها يعني وان لم يكن هناك حبل ظاهر ولا فراش قائم ولا اقرار من قبل الزوج بالحبل وكذا تقبل عندهما شهادة القابلة في الطلاق ضمناً لا قصداً لو علق طلاقها بالولادة ولم يقر بانها حبلى ثم شهدت القابلة على ولادتها حال قيام الفراش وانكر الزوج الولادة حيث يقع الطلاق قوله كما في غير هذه الحالة فيثبت ما كان تبعاً لها وهو الطلاق المعلق بالولادة قوله وكذا اذا كان الحمل ظاهراً وعلى هذا قال الامام ابو حنيفة في استهلال المولود في حق الارث انه لا يثبت بشهادة القابلة لان حيوة الولد كانت غيباً عنا وانما تظهر عند استهلاله فتصير مضافة اليه في حقنا والارث يبنى عليها فلا يثبت بشهادة القابلة وقالا لا لان الاستهلال معرف محض لان حيوة الولد لا تضاف اليه وجوباً ولا وجوداً ونفس الاستهلال في غير حالة التوريث يثبت بشهادة القابلة حتى يصلى على المولود فكذلك في حالة التوريث قوله وكالاحصان للرجم في باب الزنا قيل احصان الزنا عبارة عن اجتماع سبعة

اشياء العقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول به وكون
كل واحد من الزوجين مثل الاخر فى صفة الاحصان والاسلام قال
شمس الائمة شرط الاحصان على الخصوص شيئان الاسلام و
الدخول بالنكاح الصحيح واما العقل والبلوغ فهما شرطا الاهلية
للعقوبة لا شرطا الاحصان على الخصوص والحرية شرط تكميل
العقوبة واعلم انه اختار بعض المتاخرين ان الاحصان علامة لا
شرط استدلالا بان الشرط ما يمنع ثبوت العلة حقيقة بعد وجودها
صورة الى حين وجوده كما فى تعليق العتاق بالدخول والزنا اذا تحقق
لم يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان يحدث بعد فان الاحصان
لو وجد بعد الزنا لا يثبت به الرجم فعرفنا ان الاحصان كان معرفا
بحكم الزنا وهو انه كان موجبا للرجم عند وجوده فكان علامة له
لا شرطا واما عامة الفقهاء من المتقدمين والمتاخرين فقد جعلوا
الاحصان شرطا لا علامة مستدلين بان الشرط ما يتوقف عليه
تاثير المؤثر والاحصان بهذه المثابة فان تاثير الزنا فى الرجم متوقف
على وجود الاحصان وكونه سابقا على الزنا لا يخل شرطيته كشروط
الصلوة التى تتقدمها **قوله** وهى لغة الامارة وقيل اسم للمعرف
قال الله تعالى وعلامات وبالنجم هم يهتدون اى معرفات لوحدانية
الله تعالى بمنزلة الميل والمنارة يعرفان الطريق والمسجد **قوله** الركن
الثانى فى الحاكم لما فرغ عن بيان الحكم شرع فى بيان الحاكم قال المحقق
الحاكم عندنا يعنى عند الاشاعرة الشرع دون العقل ولا نعنى به ان
العقل لا حكم له فى شىء اصلا بل انه لا يحكم بان الفعل حسن او قبيح فى
حكم الله تعالى **قوله** ولما كان كل من الحسن والقبح مستعملا فى معان
ثلثة الاول صفة الكمال والنقص يقال العلم حسن والجهل قبيح الثانى
ملائمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة الثالث
تعلق المدح والثواب او الذم والعقاب وهذا هو محل النزاع **قوله**
والعقل عندهم ليس حاكما بهما يعنى لا حكم للعقل فى حسن الاشياء
و قبحها ولا مدركا لهما قبل ورود الخطاب من الشارع يعنى ليس

حسن

منهم القاضى الامام ابو زيد مصحح

حسن الاشياء وقبحها عائدا الى امر حقيقى حاصل فى العقل قبل الشرع يكشف
عنه الشرع بل الشرع هو المثبت له والمعين والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال
قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه
لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما فى النسخ من
الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة **قوله** وايضا الولاه فى شرح المواقف
لو كان قبح الكذب ذاتيا اى لذاته او لصفة لازمة لذاته لما تخلف القبح عنه
لان ما بالذات وكذا ما هو بواسطة لازم الذات لا يزول عن الذات واللازم
بط فان الكذب قد يحسن اذا كان فيه عصمة دم نبى من ظالم بل يجب الكذب
ح لانه دفع للظالم عن المظلوم ويذم تاركه قطعا فقد اتصف الكذب
بغاية الحسن وكذا يحسن بل يجب اذا كان فيه انجاء متوعد بالقتل ظلما لا يقال
الحسن والواجب هو العصمة والانجاء وقد يحصلان بدون الكذب اذ يمكن
ان ياتى بصورة الخبر بلا قصد الى الاخبار او يقصد بكلامه معنى اخر
بطريق التعريض والتورية فلا يكون كاذبا فى نفس الامر ومن ثمة قيل ان
فى المعاريض لمندوحة عن الكذب واذا لم يتعين الكذب للدفع كان الاتيان
به قبيحا لا حسنا لانا نقول قد تضيق السائل عليه فى السؤال بحيث
لا يمكنه عدم القصد والتعريض ولو جوز حمل كلامه فى مثل هذا المقام
على عدم القصد بالكلية او على قصد اى معنى كان لم يحصل الجزم فى
شىء من الاخبار ولا يكون شىء منها كذبا اذ لا كلام الا ويمكن ان يقدر
فيه من الحذف والزيادة ما يصير به صادقا واذا حسن الكذب ههنا قبح
الصدق لانه اعانة للظالم على ظلمه فلا يكون حسن الصدق ايضا ذاتيا
وكذا الحال فى سائر الافعال **قوله** والعقل عند المعتزلة قالت المعتزلة
الحاكم بهما هو العقل والفعل حسن او قبيح فى نفسه اما لذاته واما لصفة
لازمة له واما لوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم والشرع كاشف
مبين للحسن والقبح الثابتين له على احد الانحاء الثلثة وليس له ان يعكس
القضية من عند نفسه نعم اذا اختلف حال الفعل فى الحسن والقبح
بالقياس الى الازمان او الاشخاص او الاحوال كان له ان يكشف عما يغير
الفعل اليه من حسنه او قبحه فى نفسه **قوله** لان حسن الاحسان حاصله

بالقصد

ان حسن الصدق النافع والايمان وقبح الكذب الضار والكفران معلوم
بالضرورة من غير نظر الى شرع او عرفا وغيرهما من عادة او مصلحة
او مفسدة ونحوها ولذلك اتفق عليه العقلاء من غير اختلاف مع اختلاف
شرعهم وعرفهم وغرضهم وعاداتهم وقال به من لا يتشرع كالبراهمة والدهرية
فدل على انه ذاتى والجواب انا لا نسلم كونه معلوما بالضرورة بل باحد ما
ذكر من الشرع او العرف او غيرهما وايضا لا نسلم ان حسن الصدق النافع
والايمان وقبح الكذب الضار والكفران بمعنى استحقاق الثناء والذم فى
حكم الشارع او بمعنى وجود الحرج وعدمه ضرورى بل بمعنى موافقة
الغرض ومخالفته قوله ولان من استوى حاصله انه اذا استوى الصدق
والكذب فى جميع المقاصد مع قطع النظر عن كل مقدر يصلح مرجحا
للصدق اثر العقل الصدق ولولا انه ذاتى ضرورى لما كان كذلك والجواب
ان ايثار الصدق انما يجامع اختلاف الصدق والكذب فى اللوازم التى
تتعلق بها الاغراض والمقاصد واختلافهما فى ذلك لا ينافى فرض تساويهما
فيه لان وقوع الشىء فى الواقع لا ينافى فرض لا وقوعه فيه فيكون ايثار
الصدق انما يجامع فرض تساويهما الذى هو يجامع لوقوع الاختلاف
فى الواقع ولا يلزم من مجامعة ايثار الصدق لفرض وقوع التساوى مجامعته
لوقوع التساوى بالفعل وهذا هو محل الغلط فان الذهن انما جزم بايثار
الصدق عند فرض التساوى الذى هو مجامع لوقوع الاختلاف فغلط وظن
انه قد جزم بايثاره عند وقوع التساوى فى الواقع وليس كذلك قوله ولانه
لولاه كان التكليف شرعيا فلزم افحام الرسل فلا يفيد البعثة وبطلانه
ظاهر بيانه انه اذا قال الرسول انظر فى معجزتى كى تعلم صدقى فله ان يقول
لا انظر فيه حتى يجب على النظر وانه لا يجب على النظر حتى انظر فى معجزتك
تلك لتوقف كل الواجبات على تقدير كون الحسن شرعيا على ثبوت الشرع
المتوقف على النظر فى المعجزة وهو دورا ويقول لا يجب على حتى يثبت
الشرع ولا يثبت الشرع حتى انظر وانا لا انظر حتى لا يجب على ويكون هذا
القول حقا ولا سبيل للرسول الى دفعه وهو حجة عليه وهو معنى
الافحام قوله واجيب بانه مشترك الالزام لانه وان وجب عندهم

اشارة الى دفع الاعتراض بان وجوب النظر من النظريات الجلية التى فطرية القياس انتهى سعد

بالعقل فليس ضروريا لتوقفه على افادة النظر للعلم مطلقا وفى الالهيات
خاصة وعلى ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب والكل مما لا يثبت الا بالنظر الدقيق واذا كان وجوبه
نظريا فللمكلف ان يقول لا يجب ما لم انظر ولا انظر ما لم يجب او لا يجب
ما لم يحكم العقل بوجوبه ولا يحكم ما لم يجب قوله وان الوجوب قال المحقق
ان قوله لا انظر حتى يجب غير صحيح لان النظر لا يتوقف على وجوب النظر
وهو ظاهر وقد يقال فلا يمكن الزامه النظر وهو معنى الافحام ولو سلم
ان النظر وهو معنى الافحام ولو سلم ان النظر يتوقف على وجوبه فقوله
لا يجب حتى انظر او حتى يثبت الشرع غير صحيح فان الوجوب عندنا ثابت
بالشرع نظر او لم ينظر ثبت الشرع او لم يثبت لان تحقق الوجوب لا
يتوقف على العلم به والا لزم الدور وليس ذلك من تكليف الغافل فى
شىء فانه يفهم التكليف وان لم يصدق به هذا فاشار اولا الى رد المقدمة
الاولى اعنى لا انظر حتى يجب ولما كان دفعه ظاهرا وهو ان معنى الافحام
انه لا يمكنه الزام النظر الا بعد الوجوب فله ان يقول لا انظر ما لم
يجب وان جاز النظر بدون الوجوب اشار الى رد المقدمة الثانية
فان قوله لا يجب النظر ما لم انظر او ما لم يثبت الشرع ليس بصحيح لان
النظر انما يكون للعلم بالشىء وثبوته به عند الناظر لا لثبوته وتحققه
فى نفس الامر فالوجوب عندنا ثابت بالشرع نظر او لم ينظر ثبت
الشرع عنده او لم يثبت من غير توقف على العلم به لان العلم بالوجوب
بالموقوف على الوجوب فلو توقف الوجوب عليه لزم الدور ولما
اعترض بعضهم بان هذا تكليف للغافل واجاب بانه جائز فى هذه
الصورة للضرورة اشار الى ابطاله بانه وجوب النظر قبل النظر
وثبوت الشرع عنده ليس من تكليف الغافل فى شىء لان معناه
ان لا يفهم التكليف الغافل فى شىء لان معناه ان لا يفهم التكليف
والخطاب وههنا قد فهمه وان لم يصدق به ولم يعلم انه مكلف ومن
هذا علم ان تكليف الغافل قسمان لانه اما غافل عن تصور التكليف وهو
من لا يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف واما غافل عن التصديق

اى بقوله وليس ذلك من تكليف الغافل الخ منه

بالتكليف وهو من لا يعلم انه مكلف والمحال في تكليف الغافل هو الاول
لا الثاني والا لم يكن الكفار مكلفين بالايمان لانهم لا يصدقون به والمكلف
المعاند الذي هو المبحث ليس غافلاً عن تصوره فانه يفهم التكليف ولكنه
لا يصدق به وهذا القسم ليس من تكليف الغافل المحال في شيء قوله ولانه
لولاه يعني لو تحقق كونه شرعيًا لزم محالان احدهما في فعل الله تعالى هو ان
لا يقبح منه تعالى فلا يمتنع عليه شيء فيلزم جواز اظهار المعجزة على يد
الكاذب وفيه سد باب اثبات النبوة وان يمتنع الحكم بقبح نسبة الكذب
اليه تعالى قبل السمع ويلزم ان لا نجزم بصدقه تعالى اصلا لانه مما لا يمكن
اثباته بالسمع لان حجية السمع فرع صدقه تعالى اذ لو جاز كذبه لم يكن
تصديقه للنبي عليه السلام دالاً على صدقه فينسد باب اثبات النبوة
ويرتفع الثقة عن كلامه والثاني في فعل العبد وهو ان لا يقبح التثليث
ونسبة الزوجة والولد والكفوء وانواع الكفر من العالم بخلافه قبل
السمع وبطلانه ضروري والجواب عن الاول من قبل الاشاعرة بانا
لا نسلم امتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب والكذب على الله تعالى امتناعاً
عقليًا وان كنا نجزم بعدمه لانهما من الممكنات وقدرته شاملة بجميعها
فلا امتناع عقلا ولو سلم امتناعهما عقلا فلا نسلم ان انتفاء القبح
العقلي يستلزم انتفاءه لجواز ان يمتنع لامر اخر اذ لا يلزم من انتفاء
دليل معين انتفاء العلم بالمدلول لجواز حصول العلم بدليل اخر
كما لا يلزم من انتفاء الدليل مطلقا انتفاء المدلول واجيب ايضًا
عن الثاني بانه لو اريد بقبح التثليث التحريم الشرعي وهو المنع عنه من
عند الله تعالى الذي هو المتنازع فيه التزمنا عدم قبحه وان اريد به
معنى اخر من الملايمة والمنافرة فلا يضرنا الا انه اثبات لغير المتنازع
فيه لان النزاع في ان الفعل حسن او قبيح في حكم الله تعالى ام لا كذا
قالوا وهذا الكلام في غاية الاشكال اذ لا شك ان التحريم الشرعي
قبل الشرع مما لا يمكن ان يذهب اليه احد من العقلاء فلا يكون المتنازع
فيه هو التحريم الشرعي بل غيره بالضرورة ولا يتضح ذلك الا بتحرير
محل النزاع فنقول لا شك ان لكل فعل عند الله تعالى حكما بالحسن والقبح

لا عقلاً لان الفرض ان لا حكم له ولا شرعًا لانه مما لا يمكن اثباته بالسمع
مسعود

وهذا الحكم قديم فمحل النزاع ان ذلك الحكم هل هو مما يهتدي اليه
العقل او ليس كذلك بل لا بد من اعلام الشارع واعلامه انما يكون
بالوحي بان يرسل رسولاً يوحي اليه ان هذا الفعل قبيح بان ينهى
عنه وذاك حسن يأذن في فعله بان يأمر به او لا ينهى ولا طريق الى
معرفة هذه الاحكام الا الشرع اذا عرفت ذلك فنقول في تقرير
هذا الجواب ان اريد بقبح التثليث التحريم الشرعي والمراد منه المنع
الذي هو عند الله تعالى وهو الذي عرفت انه المتنازع فيه التزمنا
انه قبل ثبوت الشرع غير قبيح وان اريد به معنى اخر غير ما ذكرنا من المنع
الذي هو عند الله تعالى فلا يضرنا ثبوته قبل الشرع لانه غير المتنازع فيه
فيكون اثباته قبل الشرع اثباتاً لغير المتنازع فيه هذا غاية توجيه
هذا الكلام وفيه بحث لانه اذا كان المراد من قبح التثليث هو المنع من قبل
الله تعالى وهو قديم فكيف يمكن ان يلتزم عدم قبحه قبل الشرع غايته ما
في الباب ان قبحه لا يكون معلومًا لنا ولا يلزم من عدم علمنا به عدمه
وقد يجاب بان المقصود حاصل على هذا التقدير لان القبح اذا لم يكن
معلومًا لنا لا يحكم عقلنا بقبحه وهو غير المدعى قوله والمختار ان الحاكم
في الكل هو الشرع لا يقال هذا من مذهب الاشاعرة بعينه لانا نقول
الفرق ان الحسن والقبح عند الاشاعرة لا يعرفان الا بعد كتاب ونبي
وعلى هذا المذهب قد يعرفهما العقل بخلق الله تعالى العلم بهما اما
بلا كسب كحسن تصديق النبي وقبح الكذب الضار واما مع كسب
كالحسن والقبح المستفادين من النظر في الادلة وترتيب المقدمات
وقد لا يعرفان الا بالكتاب والنبي كاكثر احكام الشرع قوله لان العقل
آلة لمعرفة بعض من الحسن والقبح اذ كثير مما حكم الله تعالى بحسنه او
قبحه لم يطلع العقل على شيء منه بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسل لكن
البعض من ذلك قد اوقف الله تعالى عليه العقل قال في التحقيق
العقل معتبر لاثبات الاهلية اي اهلية الخطاب اذ الخطاب لا يفهم
بدون العقل وخطاب من لا يفهم قبيح وهو من اعز النعم لان الانسان
يمتاز به من ساير الحيوانات وهو آلة لمعرفة الصانع التي هي اعظم النعم

واعلاها ولمعرفة مصالح الدين والدنيا **قوله** لانه نور في بدن الانسان قيل
محله منه الرأس وقيل القلب يضيئ به اى بذلك النور طريق يبتداء به من
حيث ينتهي اليه درك الحواس وعن هذا قيل بداية المعقولات نهاية
المحسوسات وانما سماه نورًا لان معنى النور هو الظهور للادراك فان
النور هو الظاهر المظهر والعقل بهذه المثابة للبصيرة التي هي عبارة
عن عين الباطن كالشمس والسراج لعين الظاهر بل هو اولى بتسمية
النور من الانوار الحسية لانها لا يظهر بها الا ظواهر الاشياء فيدرك
العين بها تلك الظواهر لا غير فاما العقل فيستنير به بواطن الاشياء
ومعانيها ويدرك به حقايقها واسرارها فكان اولى باسم النور **قوله**
وجعل العقل الة لمعرفة ذلك فالعقل وان كان الة المعرفة لكن لا يكتفى
به في وجوب الاستدلال وحصول المعرفة سواء انضم اليه دليل السمع
اولا اما اذا لم ينضم فلانه الة فلا يصلح لايجاب شئ بنفسه واما اذا انضم
اليه دليل السمع فلان الايجاب ح يضاف الى دليل السمع لا الى العقل واذا
وجد العقل لا يحصل المعرفة قبل انضمام دليل السمع وبعده الا بتوفيق الله
فكم من عاقل قبل ورد الشرع وبعده متقلقل بعقله في مضايق الحقايق
مستخرج بفكره وقريحته لجيشان الدقايق لما حرم العناية والتوفيق لم يهتد
الى سواء الطريق ولم يعرف سبيل الرشد بعقله فهلك في غباوته
وجهله وبعد ما حصلت المعرفة بتوفيق الله تعالى واكرامه لا يبقى الا
بفضله وتقريره له على الدين القويم وتثبيته اياه على الصراط المستقيم
فكم من مسلم عرف سبيل الرشاد وسلك طريق السداد ثم لما ادركه
الخذلان ضل عن الطريق بالارتداد وال امره من الصلاح الى الفساد
وقابل الحق بالعناد بعد الانقياد فصار من اخوان الشياطين بعد
ماكان من ابناء الدين واهل الصدق واليقين نعوذ بالله من الزيغ والطغيان
ودرك الشقاء والخذلان بعد نيل سعادة الهدى والايمان انه الكريم
المنان **قوله** فان معرفة الله تعالى واجبة بالاجماع يعني باجماع المسلمين
كافة وقد يتمسك في ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني
لاحتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق لغة على الظن

الغالب

الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر كما ذكره الامام الرازي **قوله**
واذا وجبت المعرفة بالعقل يعني لما كانت المعرفة واجبة عقلًا وكانت لا تتم
الا بالنظر كان النظر ايضًا واجبًا عقلًا **قوله** فهو غير معتبر كل الاعتبار
لا كما قالت المعتزلة انه موجب بنفسه **قوله** فلا يكلف بالايمان الصبي
العاقل يعني ان الصبي العاقل غير مكلف بالايمان وان صح منه الايمان
لان الوجوب بالخطاب والخطاب ساقط عنه بالنص وهو قوله عليه
السلام رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم الحديث حتى اذا عقلت
المراهقة ولم تصف الايمان بعد ما استوصفت وهي تحت زوج مسلم بين ابوين
مسلمين لم تجعل مرتدة ولم تبن من زوجها ولو بلغت كذلك لبانت من زوجها
لانها صارت مكلفة بالايمان فعلم ان الصبي غير مكلف بالايمان وهذا
هو اختيار القاضي ابي زيد وذكر في الكفاية ان وجوب الايمان بالعقل
مروى عن ابي حنيفة وذكر في المنتقى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة لا عذر
لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه
اما في الشرايع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة وروى عن ابي حنيفة انه
قال لو لم يبعث الله تعالى رسولًا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم قال
وعليه مشايخنا من اهل السنة حتى قال الشيخ ابو منصور في الصبي العاقل
انه يجب عليه معرفة الله تعالى وهو قول كثير من مشايخ العراق وحملوا
قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث الحديث على الشرايع قال قوام الدين
هذا القول موافق لقول المعتزلة من حيث الظاهر سوى انهم يجعلون
العقل موجبا بنفسه وهؤلاء يقولون الموجب هو الله تعالى والعقل
معرف لايجابه تعالى كالخطاب والصحيح ما اختاره القاضي ابو زيد وفخر
الاسلام ومن تابعهما لانه موافق لظاهر النص ولظاهر الرواية كذا في
جامع الاسرار **قوله** ولا من لم يبلغه الدعوة يعني ان الذي لم تبلغه الدعوة
غير مكلف ايضا بالايمان بمجرد العقل حتى اذا لم يعتقد كفرًا ولا ايمانًا
كان معذورًا اذا لم يصادف مدة يتمكن فيها من التأمل والاستدلال
بان بلغ على شاهق جبل ومات من ساعته فاما اذا اعانه الله تعالى
بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورًا لان الامهال و

اى غير واصفة بلا قدرة على الوصف
سعهد

ادراك مدة التأمل بمنزلة دعوة الرسل في حق تنبه القلب عن نوم الغفلة
فلا يعذر بعد بل يلزمه من الاستدلال والنظر ما يتم به معرفة الله تعالى
فلم يكن معذورا قوله وليس لتحديد هذا الزمان وبيان مقداره دليل قاطع
يعتمد عليه ويحكم به انه كذا وما قيل انه مقدر بثلثة ايام اعتبارا بالمرتد فانه
يمهل ثلثة ايام ضعيف لان مده التجربة تختلف باختلاف الاشخاص
لان العقول متفاوتة فرب عاقل يهتدي في زمان قليل ما لا يهتدي
اليه غيره في زمان كثير فيفوض تقديره الى الله تعالى اذ هو العالم بمقدارها
في حق كل شخص على الحقيقة فيعفو عنه قبل ادراكها ويعاقبه بعد استيفائها
قوله ولا يهدر كل الاهدار لا كما قالت الاشاعرة قال في جامع الاسرار
من انكر معرفة الله تعالى بدلالات العقول وحدها فقد قصر ومن الزم
الاستدلال بلا وحي ولم يعذره بغلبة الهوى مع انه ثابت في اصل الخلقة
فقد غلا قوله والتأسيس اولى من التأكيد التاسيس افادة معنى لم يكن
حاصلا قبله والتاكيد تقرير المعنى الحاصل قوله الركن الثالث في المحكوم به
ولا بد من وجوده في الواقع بحيث يدرك بالحس او العقل اذ الخطاب لا يتعلق
بما لا يكون له وجود اصلا ثم مع وجوده في الواقع اما ان يكون له وجود
شرعي او لا وكل من القسمين اما ان يكون سببا لحكم شرعي او لا فحصل
اربع انواع قوله وهو اي المحكوم به انواع اربعة بالقسمة العقلية بعد
سقوط التساوي بين الحقين بالاستقراء قوله من غير اختصاص باحد
لحرمة الزنا فانه يتعلق بها عموم النفع من سلامة الانساب عن الاشتباه
وصيانة الاولاد عن الضياع التقاتل بين الزناة قوله وهو ما يتعلق وارتفاع
به مصلحة خاصة لحرمة مال الغير ولهذا يباح مال الغير باباحة
المالك ولا يباح الزنا باباحة المرأة ولا باباحة الزوج الا ما روي عن
عطاء بن ابي رباح انه قال يباح وطئ الامة باذن سيدها فان قلت
حرمة مال الغير ايضا مما يتعلق به النفع العام وهو صيانة اموال
الناس قلنا لم تشرع تلك الحرمة لصيانة اموال الناس اجمع الا يرى
ان الكفار يملكون اموالنا بالاستيلاء ونحن نملك اموالهم بذلك
واموال المؤمنين يباح لنا عند وجود الرضاء منهم قوله فان شرعه

لدفع

لدفع عار الزنا عن المقذوف وهو الذي ينتفع به على الخصوص ويشترط
فيه الدعوى لقبول الشهادة ولا يبطل بالتقادم ولا يصح الرجوع بعد
الاقرار فمن هذا الوجه حق العبد قوله وشرع حدا زاجرا والمقصود من
شرع الزواجر اخلاء العالم عن الفساد حق الله تعالى الا ان الشافعي
مال الى تغليب حق العبد وهو اختيار فخر الاسلام تقديما لحقه على
حق الله تعالى لحاجة العبد وغناء الشرع ونحن ملنا الى تغليب حق الله
تعالى لان حق العبد يصير مرعيا باعتبار رعاية حق الله تعالى لان ما للعبد
يتولاه مولاه ولا كذلك عكسه اذ لا ولاية للعبد في استيفاء حقوق الله
تعالى الا نيابة عنه وفائدة الخلاف انه لما كان الغالب فيه حق الله عندنا
لا يجري فيه الارث ولا يسقط بعفو المقذوف عندنا ويجري فيه التداخل
عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة في كلمة واحدة او في كلمات متفرقة لا يقام
عليه الا حد واحد وعند الشافعي لما كان حق العبد فيه غالبا يجري فيه
العفو والارث ولا يجري فيه التداخل قوله ولكن حق العبد راجح بالاجماع
ولو قتل سلطان انسانا يؤاخذ به كما لو تلف ماله بخلاف ما اذا قذف انسانا
فانه لا يؤاخذ بحد القذف قوله اليه اشار يعني الى رجحان حق العبد
قوله ويصح الاعتياض اي بطريق الصلح قوله وفروع كالصلوة
والزكوة والصوم والحج والجهاد فان الايمان اصل وساير العبادات
فروع اذ لا صحة لها بدونه وهو صحيح بدونها ثم الصلوة اصل الفروع
وعماد الدين اذ فيها غاية التذلل وشكر نعمة البدن والروح ولهذا
قال عليه السلام الصلوة معراج المؤمن وقال افلا اكون عبدا
شكورا ثم بعدها الزكوة لان النعمة الدنيوية ضربان نعمة البدن
ونعمة المال فالصلوة شرعت لاظهار شكر نعمة البدن والزكوة لنعمة
المال ولا شك ان نعمة البدن فوق نعمة المال فما يكون متعلقا باقوى
النعمتين كان اقوى العبادتين وبعدها الصوم لانه نوع رياضة لقهر
النفس الامارة بالسوء المايلة الى نيل الشهوات والرياضة استعداد
للبدن على تحمل المشاق في خدمة المولى فكان دون ما سبق ثم بعده
الحج لانه عبادة متاركة الوطان ومهاجرة الاخوان وملازمة الاحزان

فكانه وسيلة الى الصوم لابعده عن الوطن والاصل بضعف نفسه
وبتكثر قوته فكان اقدر على الصوم بواسطته وهذا مما يعرفه اهل الذوق
والرياضة والجهاد لكسر شوكة المشركين ودفع شرهم عن المسلمين اذ هو في
نفسه تخريب بلاد الله وتعذيب عباده ودفع فتنتهم يحصل بالبعض فصار
من فروض الكفاية فكان دون ماسبق لانها من فروض الاعيان واما ما سواها
من نوافل العبادات وسننها وادابها فانما شرعت مكملات للفرايض والى
ماذكرنا يشير كلام المصنف قوله وهو المراد بالتصديق قد سبق منا مايتعلق
بهذا المقام وتحقيق الكلام مسطور في حاشيتنا على شرح الامالي قوله
وعبادة فيها مؤنة وهي الثقل والكلفة كصدقة الفطر اما كونها عبادة
فلان اسمها وهي الصدقة تدل عليها وكذا اشتراط النية في ادائها ووجوب
صرفها الى مصارف الصدقات واشتراط النصاب غير ان فيها معنى المؤنة
لانها تجب على الغير بسبب الغير كالنفقة والى معنى المؤنة اشار النبي عليه
السلام بقوله ادوا عمن تمونون الا ان المؤنة تارة للغذاء كالنفقة وتارة
للتطهير كماء الاغتسال وصدقة الفطر مؤنة التطهير على ما قال النبي
عليه السلام صدقة الفطر طهرة للصايم ولما لم تكن عبادة خالصة لم يشترط
لها كمال الاهلية من العقل والبلوغ حتى قال ابو حنيفة وابو يوسف
تجب على الصبي والمجنون اذا كان لهما مال ويؤدي الولي من مالهما كالنفقة
عليهما لذوي الارحام المحارم وعند محمد وزفر لا تجب عليهما في مالهما بل
تجب على الاب الغني في ماله لان معنى العبادة راجح فيها ولا تجب على الصبي
والمجنون لسقوط الخطاب عنهما قوله ومؤنة فيها عبادة كالعشر فانه
باعتبار تعلقه بالارض النامية مؤنة لان المؤنة ما ينصرف للبقاء
كنفقة الاولاد والعشر كذلك لانه يصرف الى الفقراء والمقاتلة لما
كانوا فقراء وهم يذبون الكفار عن الاستيلاء على بلاد المسلمين فيبقى
الاراضي في ايديهم اما المقاتلة فظاهر واما الفقراء فان الله تعالى ببركة
دعائهم يذب الاعداء عن المسلمين فيكون الصرف اليهم صرفا الى الارض ابقاء
وباعتبار كونه مصروفا الى الفقراء كالزكوة عبادة وقربة ولهذا لا يبتدأ على
الكافر لانه ليس من اهل العبادة من وجه لكن يبقى عليه عند محمد يعني ان اشترى

قال عليه السلام انما تنصرون بضعفائكم منهيه

الكافر ارضا عشرية تبقى عشرية عنده لان جهة المؤنة تعارض جهة القربة فلا
يسقط بالشك كما لا يثبت بالشك وعند ابي يوسف يجب تضعيفه وعند
ابي حنيفة تنقلب خراجية قوله ومؤنة فيها عقوبة كالخراج فانه مؤنة الارض
ولكن فيها معنى العقوبة لما ان سببه الاشتغال بالزراعة والاشتغال بالزراعة
عمارة الدنيا والاعراض عن الجهاد والمولى وهو عادة الكفار وسبب الذل و
لا يلزم العشر مع انه اشتغال بالزراعة لانه اعتبر في حق اكتساب المال كاكتساب
مال يجب فيه الزكوة لان العمارة اصل في حق الكفار عارض في حق المسلمين
فلا يجعل العشر عقوبة عليهم فكان وجوب الخراج باعتبار الاصل وهو
وهو الارض مؤنة وباعتبار الوصف وهو الاشتغال بالزراعة عقوبة فسمي
مؤنة فيها معنى العقوبة ولكونه مترددا بين المؤنة والعقوبة لا يبتدأ
وضعه على المسلم بالشك ولا يسقط عنه بعد الوجوب بالشك بخلاف
العشر حيث لا يبقى على الكافر عند ابي حنيفة وابي يوسف لان الكفر ينافي
العبادة من كل وجه واما الاسلام فلا ينافي العقوبة في الجملة الا يرى انه
يجب على المسلم الحدود عند تحقق اسبابها منه قوله لانها تؤدى بما هو
محض العبادة ويشترط فيها النية قوله ولذلك سميت كفارات ولم يجب
مبتدأة كما تجب العبادات بل تتوقف على اسباب يوجد من العبد فيها
معنى الحظر في الاصل كالعقوبات فمن هذا الوجه فيها معنى العقوبة وهي
التي تجب جزاء على الارتكاب المحظور قوله فلم تجب على المسبب ولا على
الصبي خلافا للشافعي لان الكفارات عنده ضمان المتلف ولا فرق في
التلف بين المباشرة والسبب والمراد بالتلف هو الحق الثابت لصاحب
الشرع الغايت بفعل يضاده كالاستعباد الغايت بالقتل واعترض
بان ضمان المتلف لا يصح في حقوق الله تعالى لانه منزه عن ان يلحقه خسر
يحتاج الى جبره وانما الضمان في حقوقه جزاء الفعل قوله والغالب هو العبادة
فيما سوى الفطر يعني ان جهة العبادة في الكفارة غالبة عندنا بدليل
انها تجب على اصحاب الاعذار مثل الخاطئ والناسي والمكره فكذا المحرم
اذا اضطر الى اصطياد لمخمصة اصابته او الى حلق الراس لاذى به من
رأسه جاز له الاصطياد والحلق ويجب عليه الكفارة ولو كانت جهة

قال [illegible] عليه السلام [illegible] اذناب البقر [illegible] عليكم [illegible] منهيه

العقوبة فيها غالبة لامتنع وجوبها بسبب العذر اذ المعذور لا يستحق
العقوبة وكذا لو كانت مساوية لان جهة العبادة ان لم تمنع الوجوب على
المعذورين فجهة العقوبة تمنع ذلك والاصل عدم الوجوب فلا يثبت الوجوب
بالشك توضيحه انها تجب على من ليس بجان في اليمين ولا في الحنث بان حلف
لا يتكلم هذا الكافر فانه في اليمين ليس بجان لان هجران الكافر وترك التكلم
معه امر حسن فاذا اسلم هذا الكافر فكلمه حنث وهو في الحنث غير جان
ايضا لان هجران المؤمن غير مشروع ومع ذلك وجبت الكفارة فعرفنا
ان جهة العبادة فيها راجحة ما خلا كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها
غالبة لان سببها لا يتردد بين الحظر والاباحة لقصده الافطار بما يصلح
نفعا وهو جناية محضة لكن الصوم لما لم يكن مسلما تاما الى الله تعالى
بعذر كان فيه ضرب قصور فلقصور الجناية ووجوبها ووجوبها
بطريق الفتوى ظهر فيها معنى العبادة لكنه بمنزلة العدم في حق الوجوب
فقلنا تجب عقوبة وتؤدى عبادة ويرجح معنى العقوبة فيها تحقيقا لمعنى
الزجر كذا في بعض الشروح والدليل عليه انها تسقط في كل موضع تحققت
فيه شبهة الاباحة كالحدود فان من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على
ظن ان الشمس قد غربت وقد تبين خلافه لا تجب الكفارة بالاجماع وكذا
الافطار بعذر المرض او السفر لا يوجب الكفارة وان كان بالجماع فلما
سقطت بالشبهة عرفنا انها ملحقة بالعقوبات **قوله** لخمس الغنائم والمعادن
فان الخمس حق ثبت لله تعالى بحكم الوهيته بناء على ان الجهاد حق الله تعالى
لانه اعزاز دينه واعلاء كلمته فصار المصاب بالجهاد له تعالى كله كما قال تعالى
قل الانفال لله لكنه اثبت اربعة اخماسه للغانمين منة منه تعالى وكرما فلم
يكن الخمس حقا لزمنا اداؤه طاعة بل هو حق استبقاه لنفسه وقسمه من
سماهم في كتابه فيولى السلطان اخذه وقسمته لانه نائب عن الشرع في اقامة
حقوقه ولهذا جوزنا صرف خمس الغنيمة الى من استحق اربعة اخماسه من
الغانمين عند حاجتهم بخلاف الزكوات والصدقات فانها لزمت طاعة
لله تعالى فلا يجوز صرفها الى المؤدى وان افتقر حتى لو سلم الزكوة الى
الساعي بعد حولان الحول وافتقر قبل صرف الساعي الى الفقير لا يجوز له

اى ولانه لم يكن حقا لزمنا اداؤه طاعة مصحح

ان

ان يستردها منه **قوله** والثامن عقوبة قاصرة وقد تسمى اجزية فرقا بين القاصر
والكامل واطلاق اسم العقوبة على الكامل اولى اذ المطلق ينصرف الى الكامل
كحرمان الميراث بالقتل قيل ليس في هذا النوع الا هذا المثال وقيل يجوز ان يلحق
به حرمان الوصية بالقتل ووجوب الكفارة لقصور في معنى العقوبة فيها
قوله ويدفن في مقابر المسلمين لسبق حكم الايمان له بالتبعية قال في التلويح
التحقيق ان عند عدم الابوين ليست التبعية خلفا عن اداء احد الابوين
بل عن اداء الصبي نفسه كابن الميت خلف عنه في الميراث وعند عدمه يكون
ابن الابن خلفا عن الميت لا عن ابيه لئلا يلزم للخلف خلف فيكون الشيء
خلفا واصلا وقد يقال لا امتناع في كون الشيء اصلا من وجه خلفا من
وجه **قوله** يرتفع به الحدث فيثبت به اباحة الصلوة بناء على ارتفاعه وحصول
الطهارة كما في الماء **قوله** والا يعني لو كان له حكم براسه لما كان خلفا بل اصلا
قوله اذ لو كان خلفا لكان له حكم براسه هو الاباحة مع قيام الحدث فلم يكن
خلفا **قوله** حتى لم يجوز يعني الشافعي تقديمه على الوقت وحتى قال فيمن له اناء
ان من الماء احدهما طاهر والاخر نجس وقد اشتبها عليه يجب عليه التحري
والاجتهاد ولا يجوز له التيمم اذ معه ماء طاهر بيقين يقدر على استعماله
بدليل معتبر في الشرع هو التحري فلا ضرورة ح وعندنا لا يجوز التحري
لان التراب طهور مطلق عند العجز عن الماء وقد تحقق العجز بالتعارض
الموجب للتساقط حتى كان الاناءين في حكم العدم كذا في التلويح **قوله**
واما اذا وجده يعني اذا وجد المتوضئ ماء **قوله** لامكان وصول الماء بطريق
الكرامة تمثيل لا حصر اذ امكان الحصول لا يختص بالكرامة فقد يكون بمطر
يمطر عليه او سيل يصل اليه من مطر في غير ذلك الموضع ونحو ذلك **قوله**
فان اليمين قد انعقدت موجبة للبر وعند زفر لا تنعقد لكون البر مستحيلا
عادة قلنا مس السماء ممكن في ذاته فيكفي هذا لانعقاد اليمين **قوله** الركن الرابع
في المحكوم عليه وهو المكلف وههنا مباحث الاول ان فهم المكلف التكليف
شرط لصحة التكليف عند المحققين وقد قال به كل من منع تكليف المحال
لان الامتثال بدون الفهم محال وقد قال به بعض من جوز تكليف المحال
ايضا لان تكليف المحال قد يكون للابتلاء وهو معدوم ههنا الثاني ان الاهلية

الامر يتعلق بالمعدوم حتى صرح بعض مشايخنا والاشاعرة بان المعدوم مكلف
وقد شدد بعض الطوايف النكير عليه الثالث الفعل الذى ينتفى شرط وقوعه
عند دخول وقته ان جهل الامر فى الشاهد انتفائه صح التكليف به اتفاقا وان
علم انتفائه فهل يصح التكليف به قال الجمهور يصح ولذلك يعلم المكلف التكليف
قبل دخول الوقت وان لم يعلم وجود الشرط وتمكنه فى الوقت ولولا ان تحقق
الشرط فى وقت ليس شرطا فى التكليف لما علم قبل وقته اذ الجهل بالشرط يوجب
الجهل بالمشروط وقال الامام والمعتزلة لا يصح ومدار الخلاف على ان فائدة
التكليف هى اى التكليف الامتثال فقط او الابتلاء ايضا فان قلنا بالاول لم
يصح والاصح وفائدته ان المكلف اذا افسد صوم رمضان بالوقاع ثم مات
او جن فى اثناء النهار فعلى مذهب الامام والمعتزلة لا يجب عليه الكفارة
لانه لم يكن مأمورا للعلم بانتفاء شرط وقوع الفعل عنه وقته وعلى مذهب
الجمهور يجب الكفارة اذ ليس الغرض هو الامتثال فقط قوله التكليف موقوف على
الاهلية الموقوفة على العقل بالملكة اذ لا تكليف على الصبى والمجنون وقد
اطلق الحكماء على معان كثيرة منها الجوهر المجرد فى ذاته وفعله بمعنى انه لا
يكون جسما ولا جسمانيا ولا يتوقف افعاله على تعلقه بجسم وقد ادعوا ان
العقل بهذا المعنى اول ما يصدر عن الواجب تعالى وتقدس واليه الاشارة
بقوله عليه السلام اول ما خلق الله العقل ومنها قوة للنفس الانسانية
بها تتمكن من ادراك الحقايق وهذا معنى الاشارة الغايض عليها من العقل
بالمعنى الاول ومنها مراتب قوتى النفس على ما سيبين ومنها الغريزة
التى يلزمها العلم بالضروريات او نفس العلم بذلك وهذا معنى
العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجايزات
ومنها ملكة حاصلة بالتجارب يستنبط بها المصالح والاغراض وهذا
معنى ما يحصل به الوقوف على العواقب ومنها قوة مميزة بين الامور
الحسنة والقبيحة ومنها هيئة محمودة للانسان فى حركاته وكلامه
الى غير ذلك من المعانى المتفاوتة والمتقاربة كذا فى التلويح قوله والنفس
اختلف فى ان النفس ماهى وكيف هى فقيل ان النفس هى هذا الهيكل المحسوس
والى هذا ذهب اكثر المعتزلة وجماعة من الاشاعرة وقيل ان النفس اجسام

لطيفة نورانية سارية فى هذا الهيكل المحسوس سريان ماء الورد فى الورد
والنار فى الجمر وذلك السارى هو المخاطب والمثاب والمعاقب والحافظ
لهذا الهيكل المحسوس عن تطرق الفساد اليه واذا فارقه تداعى الى
الانفكاك والى هذا مال امام الحرمين وطائفة عظيمة من القدماء و
قيل ان النفس جزء لا يتجزى فى القلب وينسب هذا القول الى النظام
وابن الراوندى وقيل ان النفس المزاج فما دام البدن على ذلك المزاج
الذى يستحقه بحسب نوعه كان مصونا عن الفساد فاذا خرج عن
ذلك القدر من الاعتدال بطل المزاج وتداعى البدن الى الانفكاك
وهذا مذهب القدماء من الاطباء وقيل هى النفس الناطقة وهى
جوهر مفارق لا متحيز مدبر لهذا الهيكل المحسوس حافظ له فاهم مخاطب
مثاب معاقب والى هذا صار المحققون من الحكماء واختاره الامام
الغزالى واكثر ارباب المكاشفات من الصوفية قوله المسماة بالروح
اختلف الناس فى حقيقة الروح فقال البعض هو جسم ثم هؤلاء
اختلفوا فقال بعض المتكلمين انه المشار اليه بانا هذا الهيكل المحسوس
وقيل انه الهواء وقيل الماء وقيل العناصر الاربعة وقيل الاخلاط الاربعة
وقيل الدم وقيل النفس الحيوانيه وقيل ارواح متكونة فى الدماغ وقيل
الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى اخره وقيل جسم لطيف حى
بالذات سار فى الاعضاء لا يتطرق اليه اخلال باق ابدا وقال البعض
هو جسمانى ثم اختلفوا فقيل هو المزاج وقيل هو صفة للحيوة وقيل
التشكل والتخطيط وقيل تناسب الاركان والاخلاط وقال البعض لا جسم
ولا جسمانى فهو اما متحيز فهو جزء لا يتجزى فى القلب وهو مذهب ابن
الراوندى واما غير متحيز وهو مذهب جمهور الفلاسفة وبه اخذ قليل
من الاسلاميين كالعراقى وغيره هذا تفصيل المذاهب واعترض صاحب
التعديل على من قال انه ما عبر عنه بانا بانه يراد بانا كل واحد من البدن
والروح فتارة يقال انا نحو انا اكلت او شربت ويراد به البدن وتارة يقال
انا نحو انا رايت فى المنام ويراد به الروح فالمرجع الى العرف وباب المجاز
واسع فلا اعتماد على هذا الاسناد اذ يمكن ان يكون حقيقيا ويمكن ان

يكون مجازيًا فيمكن ان يكون المعنى بانا هو البدن لكن اطلق على ملابسه في انا اكلت بطريق المجاز فانا وانت وهو يقع على البدن بشرط تعلق الروح به او يقع على المجموع من حيث هو المجموع فعلم ان الخلافات ليست في ان ما يعبر عنه بانا اى شئ بل الخلاف في ان الشئ الذى به هذا البدن يكون حيًا ناطقًا اى شئ ثم عرف الروح على ما هو المختار عنده من هذه المذاهب حيث قال الروح جسم نورانى حى بالذات غير متطرق اليه الانحلال سار في الاعضاء كالنار في الجمر اذا كان في البدن والبدن في البدن فالبدن حى يقظان وان فارقه لا بالكلية بل مع تعلقه لوجود النفس الحيوانية التى بينهما تعاشق فهو نايم وبالكلية فميت واعلم ان الروح هو الجوهر العلوى الذى قال الله تعالى في شانه قل الروح من امر ربى على ان هذا لا يكون سكوتًا عن الجواب اذ معناه والله اعلم انه موجود بالامر لا بالخلق والخلق يستعمل في المادّيات والامر فيما ليس له مادّة فالاوّل يكون وجوده زمانيًا والثانى وجوده آنيًا فبالخلق يوجد الاجسام المادية وبالامر الارواح لكن الارواح عندنا اجسام لطيفة غير مادية خلافًا للفلاسفة

قوله خاليه عن العلوم اى الانطباعية لا عن العلم الحضورية فان علم النفس بذاتها عين ذاتها ولا يعقل خلو الشئ عن نفسه قوله تشبيهها بالهيولى الاولى اى ادبها الهيولى المتعارفة وانما قيدها بالاولى لان الهيولى قد تطلق على جسم تركب منه جسم اخر كالسقف الذى تركب البيت منه ومن الجدار وليس المراد ههنا كذلك كذا قيل والمراد بقوله الخالية في نفسها انها لا تقتضى شيئًا من جميع الصور القابلة لها

قوله باعتبار تفاوت اعتدال امزجة الابدان قيل المفهوم من كلام صاحب التنقيح ان تفاوت النفوس في قابلية الاشراق بحسب تفاوت انفسها في مبداء الفطرة صفاء ولطافة ولطافة ومن كلام المص انه من تفاوت الابدان بحسب الاعتدال وعدمه والظاهر ان تفاوت النفوس في مبداء الفطرة بصفاء ولطافة بحسب تفاوت الابدان فلا مخالفة لكن هذا مبنى على ان حدوث النفس بحدوث البدن اذ لو كانت النفوس مخلوقة قبل البدن كما دل عليه خطاب الست بربكم فكيف تكون تابعة

قال الله تعالى ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامره وقال الله تعالى والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره ... منه

لما لم يخلق عند وجوده قوله وهو مسخرة مطيعة للقوة العقلية باذن الله تعالى فهى تأمرنا بالاخذ والاعطاء واستيفاء اللذات والتحرك للادراكات قدر ما يرى من المصلحة فتحصل الكمالات كذا قال صاحب التلويح قوله وفروعه تفصيلا فيما يدرك جهته واجمالا فيما لا يدرك قد قسم المعتزلة الافعال الاختيارية الى ما يقضى العقل فيها بحسن وقبح وهو منقسم عندهم الى الاقسام الخمسة المشهورة من واجب ومندوب ومحظور ومكروه ومباح الى ما لا يقضى العقل فيها بحسن ولا قبح ولهم فيها ثلثة مذاهب احدها الحظر اى الحرمة وثبوت الحرج في حكم الشرع وثانيها الاباحة اى الاذن وعدم الحرج وثالثها التوقف وفسر تارة بعدم الحكم ورد بانه قطع لا توقف وتارة بعدم العلم بان هناك حكمًا امر لا او بانه الحظر او الاباحة فان قيل كيف يتصور القول بالحظر او الاباحة بالمعنى المذكور مع انه لا شرع ولا حكم من العقل بحسن او قبح قلنا معناه ان الفعل الذى لا يدرك العقل فيه بخصوصه جهة محسنة او مقبحة كاكل الفواكه مثلًا ولا يحكم فيه بحكم خاص تفصيلى في فعل فعل فحكم العقل فيها على الاجمال انها محرمة عند الشارع ولم يبعث النبى او مباحة احتج القائلون بالحظر بانه تصرف في ملك الغير بدون اذنه فيحرم واجيب بان حرمة التصرف في ملك الغير عقلا ممنوع فانها تبتنى على السمع ولولا ورود السمع بها لما علم ولو سلم انها عقلية فذلك فيمن يلحقه ضرر ما بالتصرف في ملكه ولذلك لا يقبح النظر في مراءة الغير والاستظلال بجداره والاصطلاء بناره اما المالك فيما نحن فيه منزه عن الضرر على ان ما ذكرتم من كونه تصرفًا في ملك الغير وان دل على الحرمة لكن كونه دفعًا للضرر الناجز يقتضى وجوبه فضلا عن الاباحة فينتفى الحرمة وليس تحمل الضرر الناجز لدفع ضرر خوف العقاب المرتب على التصرف في ملك الغير اولى من تحمل ضرر الخوف لدفع الضرر الناجز فان رجح ضرر الخوف بكونه اشد رجح الاخر بكونه ناجزًا مقطوعًا به عند العقل واحتج القائلون بالاباحة بان الله تعالى خلق العبد وما ينتفع به فالحكمة تقتضى اباحته له تحصيلًا لمقصود خلقهما والا

اى المعتزلة في الافعال التى لا يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح منه

وان لم يظهر الشرع منه

كالجوع والعطش وغيرهما منه

كان عبثاً عن الحكمة وانه نقص واجيب بالحل بانه ربما خلقهما ليشتهيه
فيصبر عنه فيثاب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث وبالمعارضة
بانه ملك الغير فيحرم التصرف قال المحقق اما الحاظر فنقول له لو كانت
محظورة وفرضنا ضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون لزم التكليف
بالمحال واما المبيح فنقول له ان اردت ان لا حكم بحرج في الفعل والترك
فمسلم وان اردت خطاب الشارع بذلك فلا شرع وان اردت حكم
العقل بالتخيير فالمفروض انه مما لا حكم للعقل فيه بحسن او قبح في
حكم الشارع فان ذلك معنى عدم حكم العقل بحسنه او قبحه وقد فرضته
كذلك فيلزمك التناقض ومثله انه في المحرم واما الواقف فنقول له ان اردت
انك توقفت بتعارض الادلة ففاسد لانه تبين بطلانها فلا تعارض وقد يقال
من قبل الحاظر لا نسلم ان الضدين بلا واسطة مما لا حكم للعقل فيه لانه يحكم
باباحة احدهما قطعاً ومن قبل المبيح الفرض ان لا حكم فيه بخصوصه اذ لا ندرك صفة
محسنة او مقبحة ولا ينافي ذلك الحكم العام بالاباحة ومن قبل الواقف ان المراد
بالتوقف ان الفعل الذي لا يدرك العقل فيه بخصوصه جهة حسن او قبح يحكم
العقل بان لذلك الفعل في نفسه حكماً من الشارع بالحظر او الاباحة حتى
ان بعض افراده مباح وبعضها محظور لكن في اي معين فرضت لا ادري
ان الحكم الحظر او الاباحة وهذا غير الامرين الذين وقع فيهما الترديد اعني
التوقف عن الحكم لعدم السمع والتوقف في الحكم لتعارض الادلة وهذا في
التحقيق هو الامر الثاني من الامرين اعني التوقف في الحكم لكن لا لتعارض
الادلة بل لعدم الدليل على التعيين هكذا ذكر العلامة التفتازاني في حواشي
المختصر قوله والمختار عندنا هو التوسط اذ لا يمكن ابطال العقل لانه مبني
على معرفة الله تعالى بوحدانيته والعلم بان المعجزة دالة على النبوة وهذه الامور
لا تعرف شرعاً لان ثبوت الشرع موقوف على معرفة الله تعالى وكلامه وبعثة
الانبياء عليهم السلام بدلالة المعجزات فلو توقفت معرفة هذه الامور على
الشرع لزم الدور وانما تعرف عقلاً وقد يتطرق الخطاء في العقليات فان
مبادي الادراكات العقلية الحواس فيقع الالتباس بين القضايا الوهمية
والعقلية فيتطرق الغلط في مقتضيات الافكار كما ترى من اختلافات

العقلاء بل اختلاف الانسان نفسه في زمانين فصار دليلنا على التوسط
بين قولي الاشاعرة والمعتزلة امرين احدهما التوسط المختار في مسئلة الجبر
والقدر وثانيهما معارضة الوهم العقل في بعض الامور العقلية وتطرق
الخطاء فيها فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان هو الصحيح ولكن يصح منه
اعتباراً لاصل العقل ورعاية للتوسط وذهب كثير من المشايخ حتى الشيخ ابو
منصور الى ان الصبي العاقل يجب عليه معرفة الله تعالى لانها بكمال العقل و
البالغ والصبي سواء في ذلك وانما عذر في عمل الجوارح لضعف البنية بخلاف
عمل القلب ومعنى ذلك ان كمال العقل معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى
بخلاف مذهب المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما ان العبد موجد
لافعاله كذا في الكفاية قوله ثم الاهلية نوعان قيل التحقيق ان الاهلية
ثلثة انواع لان لنا ثلث مفهومات الاول نفس الوجوب وهو شغل الذمة
ووجوب الوقوع الثاني وجوب الاداء وهو طلب تسليم ما اشتغلت به الذمة
لزوم الايقاع الثالث نفس الاداء وهو التسليم والايقاع وهذه ثلث
مفهومات ولكل منها اهلية عبر القوم عن اهلية الاول باهلية الوجوب
وعن اهلية الثاني باهلية الاداء الكاملة وعن اهلية الثالث بصحة الاداء
واهلية الاداء القاصرة وحصل ستة مفهومات فنفس الوجوب بالسبب
واهليته بالذمة ووجوب الاداء بالخطاب واهليته بالعقل والبدن الكاملين
ونفس الاداء بوجود الاركان والشرايط واهليته اعني صحته بالقاصرين
قوله اهلية الوجوب واهلية الاداء اعلم ان الاهلية الانسان للشيء في
اللغة عبارة عن صلاحيته لصدور ذلك الشيء وطلبه منه وقبوله اياه
وفي الشرع عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه
وقد ذكر ان الوجوب عبارة عن شغل الذمة والاداء عن تفريغها اما اهلية
الوجوب فبناء على قيام الذمة في اللغة العهد لان نقضه يوجب الذم
قال الله تعالى لا يرقبون في مؤمن الا ولا ذمة اي لا يراعون حلفاً ولا عهداً
ولانه يقال اهل الذمة للمعاهدين من الكفار وفي الشرع مختلف فيها
فمنهم من جعلها وصفاً وعرفها بانها وصف يصير به الانسان اهلاً
لماله وعليه يعني للايجاب له وعليه ومنهم من جعلها ذاتاً وهو مختار صاحب

المغنى فلهذا عرّفها بانها نفس لها عهد فان الانسان يولد وله ذمة صالحة
للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء دون سائر الحيوانات حتى يثبت له ملك
الرقبة وملك النكاح بشراء الولي وتزوجه اياه ويجب عليه الثمن والمهر
بعقد الولي ولو انقلب على مال انسان فاتلفه يكون ضامنا له ويلزمه عشر ارضه
وخراجها بالاجماع قوله يوم الميثاق كما اخبر الله عن ذلك بقوله تعالى واذ
اخذ ربك من بنى ادم من ظهورهم ذريتهم الاية فقال بعض المفسرين معناه
ان الله تعالى لما خلق ادم عليه السلام اخرج ذريته من ظهره مثل الذر واخذ
عليهم الميثاق انه ربهم بقوله الست بربكم فاجابوه ببلى وذكر فى الكشاف ان
معنى اخذ ذريتهم من ظهورهم اخراجهم نسلا كما يكون واشهادهم على انفسهم
وقوله تعالى الست بربكم قالوا بلى شهدنا من باب التمثيل والتخييل يعنى انه
نصب لهم الادلة على ربوبيته ووحدانيته وشهدت بها عقولهم وبصائرهم
التى ركبها فى انفسهم وجعلها مميزة بين الضلالة والهدى فكانه اشهدهم
على انفسهم وقال الست بربكم فكانهم قالوا بلى انت ربنا شهدنا على
انفسنا واقررنا بوحدانيتك قوله ان الجنين قبل الانفصال عن الام
جزء يعنى جزء من وجه حسا وحكما اما حسا فلان قراره وانتقاله بقرار
الام وانتقالها ورجلها ولهذا يقرض بالمقراض عند الولادة واما حكما كبدها م
فلانه يعتق بعتقها ويرق باسترقاقها ويدخل فى البيع ببيعها ولكن لما
كان منفردا بالحيوة والتهيؤ للانفصال وصيرورته نفسا براسه
حتى يوقف الارث لاجله لم يكن جزء الام مطلقا واذا كان جزء الام
من وجه لم يكن له ذمة كاملة حتى صلح الجنين لان يجب له الحق من عتق
ووصية وارث ونسب ولم يصلح لان يجب عليه حتى لو اشترى الولى له
شيئا لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الاقارب وبعد انفصاله
عن الام ظهرت له ذمة مطلقة اى كاملة لصيرورته نفسا من كل وجه و
صار اهلا للوجوب له وللوجوب عليه حتى لو انقلب على مال انسان فاتلفه
يجب الضمان عليه وكذا يلزم عليه مهر امراته بعقد الولى غير ان الوجوب
اى نفس الوجوب غير مقصود بنفسه بل بحكمه وهو الاداء عن اختيار حتى
يظهر المطيع به من العاصى فيتحقق الابتلاء المذكور فى قوله تعالى ليبلوكم

ايكم احسن عملا فجاز ان ينعدم الوجوب لانعدام حكمه كما ينعدم بانعدام سببه
ومحله قوله يجب عليه من حقوق العباد الاحكام منقسمة الى حق الله تعالى
وحق العبد وما اجتمع فيه حقان كما عرفت فحقوق العبد من الاموال يجب
عليه كالغرم والعوض لان الصبى من اهل وجوبه لوجود سببه وحكمه
وهو المال اذ المال مقصود هنا دون الاداء فالغرض رفع الخسران بما
يكون جبرانا له او حصول الربح وذلك بالمال يكون واداء وليه كادائه فى كنفقات م
هذا المقصود وما كان صلة له شبه المؤنة الزوجات والاقارب فالوجوب
ثابت فى حقه عند وجود سببه اما نفقة الزوجات فلانها شبيهة بالاعواض
اذ تجب عوضا عن احتباس فاذا حصل الحبس يجب عوضه واما نفقة
الاقارب فمؤنة متعلقة باليسار ولهذا لا تجب على المعسر والمقصود اذاء
حاجة القريب بوصول كفايته اليه وذلك يكون بالمال واداء وليه
كادائه فيه فكان الوجوب غير خال عن حكمه وما كان صلة لها شبه
بالاجزية لم يكن الصبى من اهله فلا يجب عليه ذلك كتحمل الدية فانها صلة
ولكنها تشبه الجزاء على ترك حفظ السفيه والاخذ على يد الظالم ولذلك
اختص به رجال العشيرة الذين هم من اهل هذا الحفظ دون النساء والصبى
ليس من اهل الجزاء لانه ليس من اهل العقوبة وما كان عقوبة او جزاء من
حقوق العبد كالقصاص وحرمان الميراث لم يثبت فى حقه لانه لا يصلح
لحكمهما وهو المطالبة بالعقوبة وجزاء الفعل واما حقوق الله تعالى يجب
عليه متى صح القول بحكمه كالعشر والخراج فانهما فى الاصل من المؤن على ما
مر بيانه ومعنى العبادة والعقوبة فيهما ليسا بمقصودين بل المقصود
منهما المال واداء الولى فيه كادائه فيكون الصبى من اهل وجوبه ومتى بطل
القول بحكمه لا يجب كالعبادات الخالصة والعقوبات فالايمان لا يجب
على الصبى قبل ان يعقل فاذا عقل احتمل الاداء قلنا بوجوب اصل الايمان
دون ادائه حتى صح الاداء ولا يجب تجديد الايمان بعد البلوغ لانه ليس
فى نفس الوجوب تكليف وخطاب وانما ذلك فى وجوب الاداء وذلك ولكن م
موضوع عنه صحة الاداء لا تبتنى على الخطاب الا يرى ان المسافر يؤدى
صوم رمضان ويقع فرضا عنه وان لم يكن مخاطبا به وكذا الجمعة تقع

فرضا عنه وان لم يكن مخاطبًا بها وكذا العبادات الخالصة المتعلقة بالبدن
كالصلوة والصوم او بالمال كالزكوة او بهما كالحج فانها لا تجب عليه وان
وجد سببها ومحلها وهو الذمة لعدم حكمها وهو الاداء اذ هو المقصود فى
حقوق الله تعالى اذ العبادة فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم
تحقيقا للابتلاء ولا يتصور ذلك من الصبى الذى لا يعقل بنفسه ولا يحصل
ذلك باداء وليه لان ثبوت الولاية عليه بطريق الجبر لا بطريق الاختيار
فلا يصلح طاعة ولو جعلنا اداء وليه كادائه فيما هو مالى لظهران المقصود
هو المال لا الفعل وذلك لا يجوز فى جنس القرب لانه يدل على حاجة صاحب
الحق كما فى حقوق العباد ومن تقع له القرابة اغنى الاغنياء منزه عن
ذلك لم يلزم على الصبى الزكوة واما ما هو عقوبة من حقوق الله تعالى
كالحدود فانها لا تجب عليه كما لا يجب عليه ما هو عقوبة من حقوق العباد
وهو القصاص لعدم حكمه وهو المؤاخذة بالفعل ثم ان القاضى ابازيد
وغيره من مشايخنا قالوا بوجوب حقوق الله تعالى جميعًا على الصبى كوجوبها
على البالغ ثم بسقوطها بعذر الصبى لدفع الحرج لان الوجوب مبنى على
صحة الاسباب وقيام الذمة لا على القدرة فيثبت الوجوب باعتبار السبب
والمحل اذ الوجوب يثبت جبرًا لا اختيار للعبد فيه حتى يعتبر عقله و
تمييزه لكن الصحيح انتفاء الوجوب اصلًا وهو المختار عند المحققين من
اصحابنا لان القول بالوجوب مع عدم حكمه مجاوزة الحد فى الغلو والاخلاء
لايجاب الشرع عن الفائدة فى الدنيا والاخرة لان فائدته فى الدنيا تحقيق
معنى الابتلاء وفى الاخرة الجزاء وذلك باعتبار الحكم وهو الاداء وهذا
القول اسلم الطريقين عن الفساد لان الصبى غير مخاطب بالاجماع
فالقول بالوجوب ثم بالسقوط لا يخلو عن فساد ولانه لو كان الوجوب
ثابتًا عليه ثم يسقط لدفع الحرج لكان ينبغى ان يكون مؤديًا للواجب اذا
ادى كالمسافر اذا صام فى السفر حيث يقع المؤدى عن الواجب بالاتفاق
وكذا ظاهر قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث عن الصبى حتى
يحتلم يدل على انتفاء الوجوب ولان الصبى اذا بلغ فى بعض شهر رمضان
لا يقضى ما مضى ولو كان الوجوب تامًا ينبغى ان يقضى كالمجنون والمغمى

عليه وهذا دليل على عدم الوجوب كذا فى شرح المنار و لقائل ان يقول
عدم وجوب القضاء لا يدل على عدم نفس الوجوب لجواز ان يكون عدم
وجوب القضاء باعتبار عدم وجوب الاداء لا باعتبار عدم نفس الوجوب
واما المجنون والمغمى عليه يجب الاداء لتوهم زوالهما فيجب القضاء بناء عليه
بخلاف الصبى فانه لا يتوهم زوال الصبا الى مدة معلومة فلا يجب الاداء
فلم يجب القضاء قوله واما الثانية اهلية الاداء نوعان بالاستقراء كاملة
وقاصرة ولا خلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين كما بينه المصنف قوله وان
كان يعنى المعتوه قوى البدن ولهذا الحق بالصبى فى الاحكام قوله فاقام
الشرع البلوغ لانه دار الحكم مع السبب الظاهر وهو البلوغ بدليل قوله
عليه السلام رفع القلم عن ثلاث عن الصبى حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق
والنايم حتى يستيقظ والمراد بالقلم الحساب والحساب انما يكون بعد
لزوم الاداء فدل ان اللزوم لا يثبت الا باعتدال العقل بالبلوغ قوله اما
الاول وهو ما كان حسنا لا يحتمل غيره كالايمان اعنى صحته من الصبى بلا
لزوم اداء لوجود حقيقة الايمان وهو التصديق والاقرار من اهله لان
الاقرار باللسان ممن هو مميز عاقل دليل التصديق وكلامنا فى صبى عاقل
يناظر فى وحدانية الله تعالى ورسالة رسوله ويلزم الخصم فكان والبالغ
سواء فى اهلية الايمان وقد ثبت بالنص ان الصبى من اهل ان يكون
هاديًا قال الله تعالى واتيناه الحكم صبيًا اى النبوة فتبين انه من اهل ان
يكون مهديًا مجيبًا للداعى بطريق الاولى وبعد وجود حقيقة الشئ من
الاهل انما يمتنع ثبوته بحجر شرعى وذا لا يليق بالايمان لان الحجر عنه كفر
لانه حسن لعينه لا يحتمل ان يكون قبيحًا فى حال فلو صار محجورًا عنه لكان
قبيحًا من ذلك الوجه ولا عهدة الا فى لزوم الاداء وهو موضوع عن الصبى
فاما الاداء فلا عهدة فيه فكان النظر فى الحكم بصحة ادائه لانه ينال به
فوز الدارين قوله اجيب بانا لا نم حاصله ان حرمان الميراث ووقوع الفرقة
مضافان الى كفر الباقى على كفره لا الى الاسلامه لان الاسلام شرع عاصمًا
للحقوق لا قاطعًا ولان ذا ليس بمقصود من الايمان بدليل صحته من
غير قريب يرثه ولا امرأة يفسد نكاحها بل هو يثبت بناء على صحة الاسلام

وتحققه لان يكون مختفيًا به وبمثله لا يمنع صحة الايمان لان نعرف صحة
الشيء يستفاد من حكمه الاصلي وهو سعادة الاخرة فيما نحن فيه لا مما
هو من ثمراته قوله هو الملك بلا عوض وهو نفع محض فيكون مشروعًا
في حقه وانما يثبت العتق بناء على ثبوت الملك لا مقصودًا بالارث
والهبة ولهذا يتحقق كلاهما بدون العتق ولان ذا مشترك فقد يصير
مستحقًا للارث من قريبه المسلم وتقرر نكاحه اذا كانت زوجته
اسلمت قبله قوله فيعتبر ردته يعني لا تجعل عفوًا حتى حكم ابو حنيفة
ومحمد بصحة ردته في حق احكام الدنيا والاخرة استحسانًا ولهذا تبين
امراته المسلمة ولا يرث من اقاربه المسلمين لانه كما يوجد منه حقيقة
الايمان يوجد منه حقيقة الردة وهذا لانه لما اعتبر علمه بالله تعالى
والجهل بغير الله لا يعد منه علمًا فكذا الجهل بالله تعالى والردة جهل
بالله تعالى لا يحتمل ان تكون مشروعة بحال قال ابو الفضل الكرماني
انما حكمنا بردته ضرورة الحكم بصحة اسلامه لان الاسلام مما يوجده
العبد باختياره فيكون متصور الترك منه ومتى قلنا لا يتصور
الترك عنه لم يكن الموجود اسلامًا وترك الاسلام بعد وجوده هو الردة
فما يلزمه من احكام الدنيا كحرمان الميراث ووقوع الفرقة فانما يلزمه
ضرورة الحكم بصحتها لا مقصودًا بنفسه الا يرى انها تثبت في حقه
بطريق التبعية للابوين بان ارتدا ولحقا بدار الحرب وفيما يضره
مقصودًا لا ولاية لابويه عليه وقال ابو يوسف والشافعي لا تصح
ردته في حق احكام الدنيا لانها ضرر محض وانما حكمنا بصحة ايمانه
لانه نفع محض وهو القياس قوله ان كان نفعًا محضًا اي خالصًا يصح
مباشرته منه كقبول الهبة والصدقة وقبضهما والاصطياد والاحتطاب
ونحوها فلا يبطل الحجر فيها كقبول بدل الخلع من العبد المحجور بان خالع
امراته على مال وقبضه بغير اذن مولاه يصح لانه حجر عما فيه ضرر وهذا
نفع محض في حقه فلا يتوقف على اجازته ولهذا صححنا عبارة الصبي
في بيع مال غيره وطلاق غير امراته واعتاق غير عبده اذا كان وكيلًا
لانه نفع محض في حقه لانه يصير به مهتديًا في تجارات عارفًا بمواضع

الغبن

الغبن والخسران واليه اشارة في قوله تعالى وابتلوا اليتامى اي اختبروا
عقولهم ومعرفتهم بالتصرفات قبل البلوغ قوله ان كان ضررًا محضًا
لا يشوبه نفع في العاجل كالطلاق والعتاق والهبة والصدقة والقرض
فهو غير مشروع في حقه لان فيها ازالة ملك من غير نفع يعود اليه لان
الصبي مظنة المرحمة والاشفاق لا مظنة الاضرار والله تعالى ارحم الراحمين
فلم يشرع في حقه المضار ولا يملك ما هو ضرر محض عليه غيره مثل
الولي والوصي والقاضي ما خلا القرض فان القاضي يملكه لقدرته على
استيفائه بدون البينة بخلاف غيره وذلك لان ولاية هؤلاء نظرية
وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض في حقه وكان المراد من
عدم شرعية الطلاق والعتاق في حقه عدمها عند عدم الضرورة
والحاجة فاما عند تحقق الحاجة اليه فهو مشروع فان الامام شمس
الائمة قال في اصوله زعم بعض مشايخنا ان هذا الحكم غير مشروع
اصلًا في حق الصبي حتى ان امراته لا تكون محلًا للطلاق ثم قال وهذا
وهم عندي فان الطلاق يملك بملك النكاح اذ لا ضرر في اصل الملك
وانما ضرر في الايقاع حتى اذا تحققت الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق
من جهته لدفع الضرر كان صحيحًا وبهذا تبين فساد ما قيل من انه لو اثبتنا
ملك الطلاق وهو ولاية الايقاع في حقه كان خاليًا عن حكمه والسبب
حكمه الخالي عن حكمه غير معتبر لانا لا نم خلوه عن اذ الحكم ثابت في حقه عند
الحاجة حتى اذا اسلمت الزوجة وعرض عليه الاسلام فابى فرق بينهما
وكان ذلك طلاقًا في قول ابي حنيفة ومحمد واذا ارتد وقعت الفرقة
بينه وبين امراته وكان ذلك طلاقًا في قول محمد واذا وجدت امراته
مجبوبًا فخاصمته ففرق بينهما كان ذلك طلاقًا عند بعض المشايخ فعرفنا
ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة فاما بدون الحاجة فلا يثبت لان
الاكتفاء بالاهلية القاصرة لتوفير المنفعة وذا لا يتحقق فيما هو ضرر
محض قوله وفي رواية يجوز للاب ايضًا لانه يملك التصرف في المال والنفس
فكان بمنزلة القاضي وفي رواية لا يملك لانه لا يتمكن من تحصيل المال
من المستقرض بنفسه فكان بمنزلة الوصي قوله وان دار بينهما اي تردد

بين النفع والضرر كالبيع والشراء والاجارة والنكاح ونحو ذلك
يملكه باذن الولي ولا يملكه بنفسه فان البيع اذا كان رابحاً كان نفعاً
وان كان خاسراً كان ضرراً وقال صاحب التنقيح فمن حيث انه يدخل المشتري
في ملك المشتري نفع ومن حيث انه يخرج البدل من ملكه ضرر وحاصله
انه جعل احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملك حتى لو باع الشئ
باضعاف قيمته كان ضرراً ونفعاً ويلزمه ان لا يندفع الضرر بحال وليس
كذلك وربما يجاب بان المقصود بيان تردد هذه التصرفات بين
النفع والضرر من حيث اشتمالها على دخول شيء في الملك وخروج اخر
عنه فمن حيث انه دخول نفع لانه لا يحتمل الضرر اصلاً فانه قد يكون
هنالك ضرر يكون الخارج من الملك اكثر قيمة او انفع من الداخل
في الملك ومن حيث انه خروج ضرر لانه لا يحتمل النفع اصلاً فان
الداخل في الملك عوضه قد يكون اكثر قيمة وانفع منه فلاجل ذلك
اعتبر رأي الولي في دفع الضرر فانه لا يرى المصلحة الا فيما له فيه نفع
غالبا قوله لان الصبي حاصله انه قد صار اهلاً لمباشرتها بوجود اصل
العقل حتى صح منه هذه التصرفات لغيره وامتناع الصحة له كان لمعنى
الضرر فاذا اندفع توهم الضرر برأي الولي التحق هذا بما يتمحض نفعاً
فيصح مباشرته وفي القول بصحة مباشرته برأي الولي اصابة مثل ما
يصاب بمباشرة الولي من النفع مع فضل نفع البيان لان في تصحيح
عبارته نوع نفع لا يحصل ذلك بمباشرة الولي وتوسع طريق الاصابة
ايضا لان المنفعة تارة تحصل بمباشرة الولي وتارة بمباشرته وذلك
انفع من ان يسد عليه احد البابين ولان جواز هذه التصرفات
منه عند انضمام رأي الولي برأيه باعتبار ان قصور رأيه لما اندفع
برأي الولي التحق هو بالبالغ وصار بمنزلة ما اذا اندفع ذلك بكمال
رأيه بالبلوغ حتى ينفذ تصرفه بغبن فاحش مع الاجانب كما ينفذ
من البالغ عند ابي حنيفة ولا يملك الولي ذلك وعندهما نفوذ تصرفه
باعتبار انضمام رأي الولي لا باعتبار انه صار كالبالغ حتى وجب اعتبار
رأيه العام وهو اذنه في جميع التصرفات برأيه الخاص وهو ما اذا باشر

التصرف

التصرف بنفسه فكما لا ينفذ التصرف من الولي بالغبن الفاحش لا ينفذ من
الصبي بعد اذن الولي والفقه فيه ان الغبن الفاحش بمنزلة الهبة فان لا
يملك الهبة كالاب والوصي في مال الصغير لا يملك التصرف بالغبن الفاحش
ثم الصبي لا يملك الهبة بالاذن فلا يملك التصرف بالغبن الفاحش ايضاً بالاذن
ولو باشر البيع بغبن فاحش مع الولي فعن ابي حنيفة روايتان في رواية يجوز لما
قلنا انه يصير كالبالغ بالاذن وفي رواية اخرى لا يجوز لشبهة النيابة لانه
في التصرف باعتبار ملكه اصيل ويشبه تصرف الوكلاء من حيث انه يتوقف
الى رأي الولي فيثبت شبهة النيابة في تصرفه فاعتبرت شبهة النيابة في موضع
التهمة وهو التصرف مع الولي اذ يتمكن فيه تهمة ان الولي انما اذن ليحصل
مقصوده ولم يقصد بالاذن النظر له وسقطت هذه الشبهة مع الاجنبي
قوله شرع فيما يعترض اي امور تعترض على الهيئة فتمنعها عن بقائها على حالها
فبعضها يزيل اهلية الوجوب كالموت وبعضها يزيل اهلية الاداء كالنوم
والاغماء وبعضها يوجب تغيراً في بعض الاحكام مع بقاء اصل اهلية الوجوب
كالسفر على ما ستقف على تفصيلها قيل لم يذكر الحمل والارضاع والشيخوخة
القريبة من الفناء في العوارض وان تغير بها بعض الاحكام لدخولها في
المرض واعترض عليه بان الجنون والاغماء من الامراض وقد ذكرا على
الانفراد واجيب عنه بانهما وان دخلا في المرض لكنهما اختصا باحكام
كثيرة يحتاج الى بيانها فافردوا بالذكر قوله وتسمى العوارض قال في
التحقيق جمع عارضة اي خصلة عارضة او افة عارضة من عرض له
كذا اذا ظهر امر يصده عن المضي على ما كان فيه ومنه سمي المعارضة
لان كل واحد من الدليلين يقابل الاخر على وجه يمنعه عن اثبات الحكم
ويسمى السحاب عارضاً لانه يمنع اثر الشمس وشعاعها وسميت هذه
الامور التي بها تأثير في تغيير الاحكام عوارض لمنعها الاحكام التي
تتعلق باهلية الوجوب او اهلية الاداء عن الثبوت وكان قوله جمع عارض
على انه جعل اسماً رد على صاحب التحقيق والظاهر انه نظر الى انها في الاصل
صفة والعدول الى جعله اسماً خلاف الاصل وههنا بحث وهو ان الاداء
ذكر وان فاعلاً صفة اذا كان في غير العقلاء يجمع على فواعل صرح به في

ايضاح المفصل وقد ذكر صاحب الاقليد انه قياس وذكر فيه مناسبته
لطيفة وهو ان غير ذوى العقول يشبه الاناث في انتفاء كمال العقل فيجمع
على ما يجمع عليه المؤنث وح لا حاجة الى ما ذكره صاحب التحقيق والمصنف
قوله ان لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب بل يثبت من قبل صاحب الشرع
ولهذا نسب الى السماء لانه خارج عن قدرة العبد نازل من السماء
كذا في جامع الاسرار وغيره قوله اما الاول فاصناف وهى احد عشر
على ما ذكروا قوله وذلك لا يكون حجرا دفع لما يقال ان العدم صحة
الاسلام من المجنون اذا تكلم بكلمة التوحيد انما يكون بطريق الحجر انما
شرع بطريق النظر ولا نظر في الحجر عن الاسلام لانه نفع محض فلا
يصح الحجر عنه وتقرير الدفع ان عدم صحته ليس بطريق الحجر لانه يعنى
الحجر عبارة عن ان يتم الفعل بركنه ويصدر عن اهله ويقع في محله ثم لا
يعتبر حكمه نظرا للصبى او الولى فيه بحث لان توقيف الحكم الى راى الولى
انما هو نظرا الى الصبى لا للولى هكذا قيل قوله فاذا اسلمت تفريع على
صحة ايمانه تبعا ولهذا صدره بالفاء وصاحب التنقيح اورد بدل
الفاء الواو بناء على ان لهذه المسئلة حكمين احدهما وان كان مبنيا على
ما ذكر لكن الاخر وهو التفريق بينهما على تقدير عدم اسلام الولى ليس
تبعا له فلم يكن تفريعا له من كل وجه فلذا اتى بالواو قوله بخلاف ما
اذا تركاه في دار الاسلام فانه لا تثبت الردة تبعا للدار لانها خلف عن
الابوين ولو بلغ عاقلا مسلما وابواه مسلمان ثم جن فارتدا ولحقا بدار
الحرب لم يصر تبعا لهما في الردة لانه صار اصلا في الايمان فلا يصير تبعا
بعده وكذا لو اسلم قبل البلوغ وهو عاقل ثم جن لم يتبع ابويه بحال
لانه صار اصلا فلم ينعدم ذلك بعارض فبقى مسلما كذا في نكاح
الجامع قوله والقياس ان يسقط العبادات بالاطلاق لما كان الجنون
منافيا لاهلية الاداء اذ العبادة لا تكون بلا عقل وقصد فتفوت به القدرة
على الاداء كان القياس فيه ان يسقط بنفس الجنون كل العبادات سواء كان
الجنون اصليا او عارضيا ممتدا كان او غير ممتد كما هو قول زفر والشافعى
لكنه اذا لم يمتد الحق بالنوم عند علمائنا الثلثة استحسانا لانه اذا لم يمتد
اى الجنون منه

لم يكن

لم يكن موجبا حرجا على المكلف في ايجاب العبادة بعد زواله كالنوم والاغماء
وجعل كانه لم يوجد اصلا في ايجاب القضاء فيلحق الجنون الموصوف بهما
بجامع ان كل واحد عذر عارض زال قبل الامتداد الا يرى ان الشرع الحق
العارض بالعدم في حق صحة الاداء حتى ان من نوى الصوم من الليل
ثم نام او اغمى عليه او جن ولم ينتبه او لم يفق الا بعد غروب الشمس يصح صومه
مع ان الامساك ركن مقصود ولا بد في مثله من التحصيل بالاختيار
وقد سلب الاختيار ولكن عند زوال العذر جعل هذا الفعل بمنزلة
الفعل الاختيارى بطريق الحاق العذر الزايل بالعدم واذا كان كذلك في
حق الاداء الذى هو المقصود ففى حق الوجوب الذى هو وسيلة اولى ان
يكون كذلك فاما اذا امتد الجنون صار لزوم الاداء مؤديا الى الحرج وهو
الحرج في القضاء لدخوله في حد التكرار فبطل القول بلزوم الاداء دفعا
للحرج وهذا القياس والاستحسان في الجنون العارضى بان بلغ
عاقلا ثم جن بلا خلاف بين اصحابنا فاما الجنون الاصلى بان بلغ مجنونا
فمثل الصبا عند ابى يوسف حتى لو افاق قبل مضى الشهر بعد بلوغه
مجنونا او قبل تمام يوم وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى
وما فاته عنده وعند محمد وهو ظاهر الرواية هو بمنزلة العارضى وقيل
الاختلاف على العكس وجه الفرق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل
في وقت نقصان الدماغ لافة مانعة له عن قبول الكمال مبقية له على
ما خلق عليه من الضعف الاصلى فكان امرا اصليا فلا يمكن الحاقه
بالعدم كالصبا فاما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضاء
فكان معترضا على المحل الكامل بلحوق افة عارضة فيمكن الحاقه بالعدم
عند انتفاء الحرج كالنوم والاغماء قوله وهو في الصلوة اعلم ان حد
الامتداد يختلف باختلاف الطاعات لانه يحصل بالكثرة الموقعة في
الحرج ثم لما لم يكن للكثرة نهاية يمكن ضبطها اعتبر ادناه وهو ان يستوعب
العذر وظيفة الوقت الان وقت الصلوة يوم وليلة وهو وقت قصير
في نفسه فوكدت كثرتها بدخولها في حد التكرار ووقت الصوم وقت
مديد فاعتبر نفس الاستيعاب فلذلك قال الامتداد في الصلوة بالزيادة

يوم وليلة لكن باعتبار الصلوات عند محمد اى مالم تصر الصلوات ستاً
لايسقط عنه القضاء وان كانت من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة
وباعتبار الساعات عند ابى حنيفة وابى يوسف حتى لو جن قبيل الزوال
ثم افاق في اليوم الثانى بعد الزوال لاقضاء عليه عندهما لانه من
حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وعنده عليه القضاء مالم يمتد الى
وقت العصر حتى تصير الصلوات ستاً فتدخل في حد التكرار وهو
القياس ولكنهما اقاما الوقت مقام الواجب كما في المستحاضة وفي
الصوم باستغراق الشهر وفيه اشارة الى انه لو افاق في جزء من
الشهر ليلاً او نهاراً يجب عليه القضاء وهو ظاهر الرواية ونقل عن شمس
الائمة الحلوانى انه لو كان مفيقاً في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنوناً ثم
استوعب باقى الشهر لايجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا
يصام فيه فكان الجنون والافاقة فيه سواء وكذا لو افاق في ليلة من
الشهر ثم اصبح مجنوناً ولو افاق في يوم من رمضان في وقت النية لزمه
القضاء ولو افاق بعده اختلفوا فيه والصحيح انه لايلزمه القضاء
لان الصوم لايفتتح فيه وانما لم يعتبر التكرار في الصوم لوجهين احدهما
انا انما شرطنا الدخول في حد التكرار في الصلوة تاكيداً لوصف الكثرة
فان اصل الكثرة يحصل باستيعاب الكثرة الجنس وانما يصار الى
المؤكد اذا لم يزدد المؤكد على الاصل وفي باب الصوم يزداد المؤكد على
الاصل اذ لا يأتى وقت وظيفة اخرى مالم يمض احد عشر شهراً فيزداد
ما جعل تابعاً على الاصل وهو فاسد وثانيهما ان الصوم وظيفة
السنة لا وظيفة الشهر وان كان اداؤه في بعض اوقاتها كالصلوات
الخمس وظيفة يوم وليلة وان كان اداؤها في بعض الاوقات ولهذا
كان رمضان كفارة لما بينهما وجعل صوم رمضان مع ستة من شوال   الى رمضان
كصوم الدهر كله كما ورد به الحديث ثم لما مضى الشهر دخل وقت وظيفة
اخرى اذ الاستيعاب لايتحقق الا بوجود جزء من شوال فكان الجنس
كالمتكرر وقته وتتاكد الكثرة به فلا حاجة الى تكرار حقيقة الواجب   بتكرره
فكان هذا مثل ما قال ابو حنيفة وابو يوسف في الصلوة على ما مر

كذا

كذا في جامع الاسرار قوله اقول فيه بحث وايضا انه كلام غير موجه لان اعتبار
التكرار انما هو لظهور الحرج في القضاء لا للتاكيد وانما لم يعتبر في الصوم
لان الحرج ظاهر في قضاء الشهر بل اظهر من الحرج في قضاء صلوات الاوقات
الخمسة او الستة على ان التكرار معتبر فيه ايضا من وجه لان صوم كل
يوم سببه ذلك اليوم هكذا قيل قوله ان اكثر الحول يعني ان امتداده في
حق الزكوة باكثر السنة ونصف السنة ملحق بالاقل لان كل وقتها الحول
الا انه مديد جداً فقدر باكثر الحول تيسيراً فان اعتبار الاكثر ايسر واخف
على المكلف من اعتبار الكل لانه اقرب الى السقوط كما ان اعتبار الوقت
في الصلوة ايسر من اعتبار حقيقتها قوله وانما جعل يعني الصغر من العوارض
مع انه ثابت باصل الخلقة لكل انسان لانه مناف للاهلية وليس لازماً
لماهية الانسان لان الانسان قد يخلو عنه كادم وحواء عليهما السلام
فانهما خلقا كما كانا من غير تقدم صغر ولان الصغر غير داخل في ماهية
الانسان بدليل ان الكبير انسان قوله ومع هذا ليس كالجنون قال في
التلويح الصبي في اول احواله عديم العقل فالحق بالمجنون وقال
القاآنى الصغير كالمجنون في اول احواله لانه عديم العقل والتمييز
وقال قوام الدين الصغر في اول احواله مثل الجنون فيسقط عن
الصغير ما يسقط عن المجنون لانه عديم العقل كالمجنون بل ادنى حالاً
منه لانه قد يكون للمجنون تمييز وان لم يكن له عقل وهو عديم
الامرين ومن هذا علم ضعف كلام المص قوله ضرباً اى نوعاً من اهلية
الاداء فكان ينبغي ان يثبت في حقه وجوب الاداء بحسب ذلك لكن الصبا
عذر مع ذلك لانه لم يبلغ عقله غاية الاعتدال قوله فانه لايحتمل السقوط
لانه تعالى دايم منزه عن التغير فكان وجوب التوحيد دائماً بدوام
الالوهية لكن قد يعذر العبد في الاداء بعذر حقيقى وتقديرى بان لم
او العقل   يكن له قدرة الفعل والعقل مع بقاء الوجوب كما يعذر في اداء الصلوة
بهما كالنوم وفقد الطهارة مع بقاء الوجوب فلاجرم اذا اداه
الصبي كان فرضاً لا نفلاً الا يرى انه اذا امن في صغره لزمته الاحكام
التي تثبت تبعاً للايمان ولا يلزم عليه الاداء قوله بقتل مورثه اى بسبب

قتله عمدًا او خطاءً بل يستحق ميراثه **قوله** وحرمانه بالرق والكفر يعني اذا استرق الصبي العاقل او ارتد العياذ بالله فانه لا يستحق الارث لان الكفر والرق ينافيان اهلية الارث اما الكفر فلانه ينافي اهلية الولاية على المسلم بقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والارث مبني على الولاية الا يرى الى قوله تعالى اخبارًا عن زكريا عليه السلام هب لي من لدنك وليا يرثني فانه يشير الى ان الارث مبني على الولاية واما الرق فلان الوراثة خلافة الملك والرق ينافي الملك فكان الرق منافيا لاهلية الارث **قوله** ومرة بكلام المجانين وكذا سائر اموره فكما ان الجنون يشبه اول احوال الصبا في عدم العقل يشبه العته اخر احوال الصبا في وجود اصل العقل مع تمكن خلل فيه فالحق الجنون باول احوال الصبا والعته باخر احواله في جميع الاحكام حتى ان العته لا يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعها الصبا مع العقل فيصح اسلام المعتوه وتوكله ببيع مال غيره وطلاق منكوحة غيره واعتاق عبد غيره ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي العاقل لكنه يمنع العهدة كالصبا فلا يطالب في الوكالة بالبيع والشراء بنقد الثمن وتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة فيه ولا يصح طلاق امرأته واعتاق عبده باذن وليه وبغير اذنه وبيعه وشراؤه لنفسه بدون اذن الولي لان كل ذلك من العهدة فان قيل لما ثبت ان العهدة ساقطة عنه لزم ان لا يجب عليه ضمان ما استهلكه من الاموال فانه من العهدة وقد ثبت في حقه قلنا ان ضمان ما يستهلكه ليس من العهدة المنفية عنه لان المنفي عنه عهدة يحتمل العفو في الشرع وضمان المتلف لا يحتمل العفو شرعًا لانه شرع جبرًا لما يستهلك من المحل ولهذا قدر بالمثل لا جزاء الفعل وكونه معتوها لا ينافي عصمة المحل لانها ثابتة لحق العباد وحاجتهم لا ابتلاء من الله تعالى بحكم الامر والنهي والعذر الثابت في المتلف لا يوجب بطلان الحق الثابت للمتلف عليه **قوله** فان في وضع الخطاب واعلم انه يسقط الخطاب عن المعتوه كما في الصبي حتى لا يجب عليه العبادات ولا تثبت في حقه العقوبات كما في الصبي وهو اختيار عامة المتأخرين وذكر القاضي ابو زيد في التقويم ان حكم العته حكم الصبا الا في حق العبادات فانا لم نسقط به الوجوب احتياطا في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف

الصبا

الصبا فانه وقت سقوط الخطاب وذكر صدر الاسلام ابو اليسر مشيرًا الى هذا القول ان بعض اصحابنا ظنوا ان العته غير ملحق بالصبا بل هو ملحق بالمرض حتى لا يمنع وجوب العبادات وليس كما ظنوا بل العته نوع جنون فيمنع وجوب اداء الحقوق جميعًا اذ المعتوه لا يقف على عواقب الامور كصبي ظهر فيه قليل عقل وتحقيقه ان نقصان العقل لما اثر في سقوط الخطاب عن الصبي كما اثر عدمه في السقوط بعد البلوغ بان صار مجنونا لانه لا اثر للبلوغ الا في كمال العقل فاذا لم يحصل الكمال بحدوث هذه الافة كان البلوغ وعدمه سواء فالخطاب يسقط عن المجنون كما يسقط عن الصبي في اول احواله تحقيقًا للعدل وهو ان لا يؤدي الى تكليف ما ليس في الوسع ويسقط ايضا عن المعتوه كما يسقط عن الصبي في اخر احواله تحقيقا للفضل وهو نفي الحرج عنه نظرًا له ورحمة عليه كذا في التحقيق وغيره **قوله** ومنها النسيان قيل هو معنى يعتري الانسان بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ وقيل هو عبارة عن الجهل الطاري ويبطل اطراد هذين التعريفين بالنوم والاغماء وقيل هو جهل الانسان بما كان يعلمه ضرورة مع علمه بامور كثيرة لا بافة وقيل هو افة تعترض للمخيلة مانعة من انطباع ما يرد من الذكر فيها وقيل هو امر بديهي لا يحتاج الى التعريف اذ كل عاقل يعقل النسيان من نفسه كالجوع والعطش وقال صاحب التلويح هو عدم ملاحظة للصور الحاصلة عند العقل عما من شانه الملاحظة في الجملة اعم من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها اي وقت شاء ويسمى هذا ذهولا او سهوًا او يكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان في عرف الحكماء قال في فصول البدايع تسميته سهوًا سهو بل اذا اعتبر النسيان في طرف الحق فاظهار خلافه مع التنبه له بادنى سهو وبدونه خطاء وذكر في المواقف السهو عدم استثبات التصور والذهول عدم استثباته عن دهشة فهو قسم من السهو **قوله** وهو ليس منافيا للوجوب ولا لوجوب الاداء لانه لا يخل بالاهلية وايجاب الحقوق عليه لا يؤدي الى الحرج ليمتنع الوجوب بسببه اذ الانسان لا ينسى عبادات متوالية تدخل في حد التكرار غالبًا فصار كالنوم كذا في جامع الاسرار **قوله** حتى لا يبطل صلوته لانها محل

واحترز بقوله بامور كثيرة عن النائم والمغمى عليه فانهما لا يعلمان بامور كثيرة من الاغماء [illegible] فانه [illegible] عنه تعرض ذكره [illegible] بعلمه الانسان قبله مع [illegible] لكنه بافة سعهب

تنبيه

السلام وليس للمصلي هيئة مذكرة انها القعدة الاولى **قوله** والحواس
الظاهرة وكذا الباطنة عن العمل مع سلامتها على ما ذكره صاحب التحقيق
وغيره **قوله** اذ الباطنة لا تسكن فيه وهذا هو المشهور لا سيما في القوة المفكرة
قوله من نام عن صلوة في لفظة عن اشارة الى وجوبها حال النوم والا لما كان
نايما عن الصلوة **قوله** فلا تصح عباراته اى عبارات النايم فيما يعتبر فيه
الاختيار كالبيع والشراء والاسلام والردة والطلاق لانتفاء الارادة (والعتاق)
والاختيار **قوله** اذا تكلم في الصلوة نايما لا تفسد صلاته لانه بكلام لصدوره (ليس)
ممن لا اختيار له وفي المغني وفتاوى قاضيخان والخلاصة ان صلاته تفسد
من غير ذكر خلاف واذا قرأ لا يصح القراءة يعني اذا قرأ في صلوته نايما
لا تنوب عن الفرض وهذا اختار فخر الاسلام **قوله** وفي النوازل ان تكلم
النايم تفسد صلوته وهو المختار على ما ذكر في شرح المنار **قوله** وذكر في المغني
اذا قهقه النايم في الصلوة فلا رواية فيها عن محمد نصا وقال ابو محمد الكيفني
تفسد صلوته ويكون حدثا لان القهقهة في الصلوة حدث اذ لا فرق في
الاحداث بين النوم واليقظة الا ترى انه لو احتلم يجب الغسل كما لو انزل
بشهوة في اليقظة وبهذا اخذ عامة المتأخرين احتياطا كذا في المغني وعن
شداد بن اوس عن ابي حنيفة انها تكون حدثا ولا تفسد صلوته حتى كان له ان
يتوضاء ويبني على صلوته بعد الانتباه لان فساد الصلوة بالقهقهة
باعتبار معنى الكلام فيها وقد زال بالنوم لعدم الاختيار واما تحقق
الحدث فلا يفتقر الى الاختيار فلا يمتنع بالنوم فكان في هذه الحالة حدثا
سماويا كالرعاف فلا تفسد صلوته وقيل تفسد صلوته ولا يكون حدثا
كذا في عامة نسخ الفتوى لان فساد الصلوة باعتبار معنى الكلام فيها
والنوم كاليقظة في حق الكلام عند الاكثر كما قلنا واما كونها حدثا فباعتبار
معنى الجناية وقد زال بالنوم الا يرى ان قهقهة الصبي في الصلوة لا
تكون حدثا لزوال معنى الجناية عن فعله ومختار فخر الاسلام انها لا تكون
حدثا لما ذكرنا ولا تفسد الصلوة ايضا لان النوم يبطل حكم وتابعه
المصنف **قوله** ومنها الاغماء قال الشيخ ابو المعين هو فتور يزيل القوى ويعجز
ذوي العقل عن استعماله مع قيامه حقيقة وكانه اراد به فتورا غير طبيعي

والا دخل النوم فيه ويحتمل ان يحصل الاحتراز عنه بقوله يزيل القوى وقيل هو
آفة توجب اختلال القوة الحيوانية بغتة **قوله** بخلاف الاغماء فانه مزيل
للقوى ولا يمكن ازالته بفعل احد فكان اشد من النوم **قوله** وليس يعني
النوم ليس بحدث في بعض الاحوال لانه بذاته لا يوجب استرخاء المفاصل
الا اذا غلب فح يصير سببا للاسترخاء فيكون حدثا واعتبر امتداد الاغماء
في حق الصلوة خاصة حتى تسقط به الصلوة ولو يعتبر امتداد النوم في شيء
قوله والقياس ان لا يسقط واجبا يعني ان لا يسقط بالاغماء شيء وان طال
كما هو مذهب بشر المريسي لانه لا يزيل العقل ولكنه يوجب خللا في القدرة
فيؤثر في تأخير الاداء دون سقوط القضاء كالنوم الا ان الفرق ان
الاغماء قد يقصر وقد يطول عادة في حق بعض الواجبات فاذا قصر اعتبر
بما يقصر عادة وهو النوم فلا يسقط به القضاء واذا طال اعتبر بما
يطول عادة وهو الجنون والصغر فيسقط القضاء ثم امتداده في
حق الصلوة ان يزيد على يوم وليلة باعتبار الصلوات عند محمد وباعتبار
الساعات عندهما كما بينا في الجنون وعند الشافعي امتداده باستيعاب
وقت صلوة كامل حتى ان من اغمي عليه وقت صلوة لا يجب عليه القضاء
لان وجوب القضاء يبتني على وجوب الاداء ولكنا استحسنا الحديث
علي رضي الله عنه فانه اغمي عليه اربع صلوات فقضاهن وعمار بن ياسر
اغمي عليه يوما وليلة فقضى الصلوات وابن عمر رضي الله عنهما اغمي عليه
اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوات فعرفنا ان امتداده في الصلوات
لما ذكرنا كذا في المبسوط **قوله** فانه يعني الاغماء لا يسقط الصوم والزكوة
لانه يندر وجوده شهرا او سنة فلا يعتبر حتى لو كان مغمى عليه في جميع الشهر
ثم افاق بعد مضيه يلزمه القضاء ان يتحقق ذلك وعند الحسن البصري
لا يلزمه القضاء لان وجوب الاداء لم يتحقق في حقه لزوال عقله
بالاغماء ووجوب القضاء يبتني عليه وقلنا اثر الاغماء في تأخير القوى
الى زواله لا في اسقاطه لان سقوطه بزوال الاهلية وبالحرج ولا تزول
الاهلية به لما قلنا ولا يتحقق الحرج ايضا لانه انما يتحقق فيما يكثر وجوده
وامتداده في الصوم نادر لانه مانع من الاكل والشرب وحيوة الانسان شهرا

بدونها لا تتحقق الا نادرة فلا يصلح لبناء الحكم عليه لان بناء احكام الشرع
على ما عمّ وغلب لا على ما شذ وندر وفى الصلوة استداده غير نادر فيوجب
حرجا فيجب اعتباره وكذا استداده فى الزكوة نادر لما ذكرنا فى الصوم **قوله**
وهو لا يتجزى يعنى الرق وصف لا يقبل التجزى ثبوتا وزوالا وقال محمد بن سلمة
البلخى من مشايخنا انه يحتمل التجزى ثبوتا حتى لو فتح الامام بلدة ورأى الصواب
ان يسترق انصافهم نفذ ذلك منه والاصح انه لا يتجزى لان سببه وهو
القهر لا يتجزى اذ لا يتصور قهر نصف الشخص شايعا دون النصف والحكم
يبتنى على السبب كذا فى المبسوط ولانه اثر الكفر وهو لا يتجزى فكذا اثره
ولانه شرع جزاء وعقوبة ولا يتصور ايجاب العقوبة على نصف الشخص
شايعا والدليل على ان مذهب اصحابنا هذا ما ذكر محمد فى الجامع فى مجهول
النسب اذا اقر ان نصفه عبد لفلان انه يجعل عبدا فى شهادته وفى جميع
احكامه مثل الحدود والاذن والحجر من غير ذكر خلاف ولم يجعل نصفه
حرا ونصفه عبدا حتى لو انضم اليه مثله يكونان كحر واحد فى الشهادة
كما اقام الشرع امرأتين مقام رجل فيها وفى جميع احكامه مثل الزكوة
والحج والجمعة والحدود والنكاح هكذا قال صاحب التحقيق وفيه نظر لانه
لا يدل هذه المسئلة على عدم تجزى الرق لان الشهادة انما تقبل من حر
وهذا ليس بحر فلهذا لا تقبل شهادته وما ذكر من حديث الضم لا يتصور
ههنا لان التكلم من النصف الشايع لا يتصور بخلاف المرأة غاية الامر
ان يكون ملحقا بالرق فى الشهادة والاحكام لا ان يكون رقيقا كذا قال
القاآنى واندفاعه ظاهر مما ذكره المصنف **قوله** فاى توجيه لما فى التلويح
من انا سلمنا امتناع تجزى الرق ابتداء لكن لا نم امتناعه بقاء فقد يقال
ان الرق بقاء يقتضى الملك والا لم يبق للرق اثر اذ لا يمكن ان يصير مثل
الجمادات والبهايم الا ان يكون مملوكا ولا يتصور المملوكية بلا مالك من
العبيد اذ الكل مستوفى انهم عبيد الله تعالى فصار الملك مقتضى له و
الملك كان يقتضى التجزى فيتجزى الملك لا الرق لان تجزيه لا يستوجب
تجزى الرق لانه يجوز ان يكون الرقيق بعضه ملكا لاحد وبعضه لاخر و
الكل رقيق حق الله تعالى فلا يجوز ان يجعل الشرع بعضه رقيقا لبحدم به

المولى وبعضه لا يعمل بنفسه لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها اى
التجزى الذى ثبت بضرورة الملك يقتصر على الملك ولا يتجاوز الى الرق **قوله**
وكذا الاعتاق عندهما فاعلم انهم كما اتفقوا على عدم تجزى الرق والعتق اتفقوا
على ان الملك قابل للتجزى ثبوتا وزوالا اذا عرفت هذا فاعلم انهم اختلفوا
فى تجزى الاعتاق فذهب ابو يوسف ومحمد الى عدم تجزيه لو اعتق نصف عبده
يعتق كله لقوله عليه السلام من اعتق شقصا له فى عبد عتق كله ليس لله
تعالى فيه شريك ولان العتق لازم الاعتاق لانه مطاوعه يقال اعتقته
فعتق مثل كسرته فانكسر والمطاوعة هو حصول الاثر عن تعلق الفعل
المتعدى بمفعوله واثر الشئ لازم له والعتق ليس بمتجز اتفاقا بين علمائنا
فكذا الاعتاق اذ لو تجزى الاعتاق بالقطع من المحل على جزء دون جزء لزم
تجزى العتق ضرورة والحاصل ان محل الاعتاق والعتق هو العبد و
تجزيهما انما هو باعتبار المحل فتجزى احدهما تجزى الاخر وذهب الامام
ابو حنيفة الى ان الاعتاق متجز لانه ازالة الملك اذ لا تصرف للمولى
الا فى حقه وحقه فى الرقيق هو المالية والملك وهو متجز فكذا ازالته
وتحقيقه ان الاعتاق اما ان يكون ازالة الملك او اثبات العتق او ازالة
الرق والاخيران باطلان لان تصرف الانسان انما ينفذ فيما هو الداخل
تحتها والعتق عبارة عن قوة حكمية جالبة للولايات وليس للعبد اثبات
تلك القوة وانما ذلك الى الله تعالى والرق عبارة عن ضعف حكمى هو حق
الله تعالى جزاء لاستنكاف الكفار عن عبادته او حق عامة المسلمين وهو
كونه وسيلة الى بيعهم واقامة مصالحهم ورفع الشر عنهم فكيف ما كان
لا يجوز للانسان ان يتصرف فى حق غيره فتعين ان يكون ازالة الملك
ثم زوال الرق وثبوت العتق يحصلان اذا زال ملكه عن كل العبد
بخلق الله تعالى لا بفعل العبد **قوله** وهو ينافى مالكية المال يعنى الرق ينافى
المالكية لكونه مملوكا ومملوكيته من حيث انه مال لا من حيث انه
ادمى فلا يتصور ان يكون مالكا للمال لان احدهما سمة العجز والاخر
سمة القدرة وهما متنافيان فلا يجتمعان فى شخص واحد فان قيل لم
يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه مال ومالكا من حيث انه ادمى كما فى

فان الرجل لو باع عبده من اثنين جاز بالاجماع و يثبت الملك لكل واحد فى النصف ولو باع نصف عبده يبقى الملك له فى النصف الاخر بالاجماع منه

نحت ولايته لا تجابين بواصل منه

مالكية غير المال فلا يلزم التنافي لاختلاف الجهة اجيب بانه لو قيل بمالكية
من حيث انه ادمي يلزم ان يكون المال مالكا للمال وذا لا يجوز لان المالك
مبتذل للمال والمال مبتذل ولا يجوز ان يكون المبتذل مبتذلا في
حالة واحدة بخلاف مالكية غير المال لان الضرورة داعية الى اثباتها
وفيه ضعف يعرف بالتأمل والاولى ان يتمسك في هذا الحكم بالاجماع
فان قيل ينبغي ان لا يبقى له اهلية ملك التصرف كما لا يبقى اهلية ملك
المال لانه مملوك للمولى تصرفا كما انه مملوك له مالا قلنا انه مملوك له
تصرفا في نفسه بيعا وتزويجا وقد فاتت له اهلية هذا التصرف فكان
نائبا عن المولى متى باشره بامره ولكنه لم يصر مملوكا له من حيث التصرف
في ذمته حتى ان المولى لا يملك الشراء بثمن يجب في ذمته ابتداء فبقي
له الاهلية في ملك هذا التصرف كما انه لم يصر مملوكا تصرفا عليه
في الاقرار بالحدود والقصاص بقي مالكا لذلك التصرف كذا في المبسوط
قوله التسري وان اذن له المولى بذلك كما لا يملك الاعتاق لانه من
احكام الملك كالاعتاق وعند مالك يجوز له التسري لان ملك المتعة
يثبت بالنكاح او الشراء فان كان اهلا لملك المتعة بالنكاح كان اهلا له
بطريق اخر لان ملك المتعة الذي يثبت بالنكاح اقوى مما يثبت بالشراء
وجوابه ان سببه وهو ملك الرقبة لا يثبت في حقه فكذا حكمه بخلاف
النكاح اذ لا تاثير لاذن الولي في اثبات الاهلية انما تاثيره في اسقاط
حقه عند قيام اهلية العبد قوله حتى لو حج يقع نفلا وان كان باذن
المولى لان القدرة والاستطاعة من شرايط وجوب الحج ولا قدرة
للعبد اصلا وهذا بخلاف الجمعة اذا اداها باذن المولى حيث تقع
عن الفرض لان الجمعة تؤدى في وقت الظهر خلفا عنه ومنافعه
لاداء الظهر مستثنى من حق المولى فكان اداؤه الجمعة بمنافع مملوكة له
فيجوز وبخلاف الفقير اذا ادى الحج ثم استغنى حيث يقع ما ادى عن
الفرض لان ملك المال ليس بشرط لذاته وانما شرط التمكن من الفرض
الا يرى ان ملك المال لا يشترط في حق المكي وفي حق الافاقي انما
يشترط للتمكن من الوصول الى موضع الاداء فباي طريق وصل اليه

الفقير

الفقير وجب عليه الاداء فكان اداؤه حاصلا بمنافعه التي هي حقه
فكان فرضا كذا في جامع الاسرار قوله فلا يستحق يعني العبد السهم
الكامل من الغنيمة بحال وهو مذهب العامة لانه ان حضر ولم يقاتل لا
يكون له شيء لان مولاه الزم مؤنته للخدمة لا للقتال به فكان كالتاجر
وان قاتل باذن مولاه او بغيره اذنه يرضخ له ولا يسهم وعند اهل الشام
يسهم للعبد والصبي والمراة لان النبي عليه السلام يسهم يوم خيبر
للنساء والصبيان والعبيد وتمسكت العامة بحديث فضالة بن عبيد
انه عليه السلام كان يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم ولان العبد غير
مجاهد بنفسه فان للمولى ان يمنعه من الخروج والقتال فلا يسوى
بينه وبين الحر الذي هو اهل للجهاد بنفسه ولكن يرضخ له اذا قاتل
لمعنى التحريض ولا يلزم ان الامام اذا نفل عاما بان قال من قتل
قتيلا فله سلبه فانه يستوي في استحقاق السلب والحر وربما كان
سلب قتيله اكثر من سهم الحر فلم لا يجوز ان يسوى بينهما في استحقاق
السهم لانا نقول ان استحقاق السلب بعد التنفيل انما يكون بالقتل
او بالايجاب من الامام ولا تفاوت بينهما في ذلك بخلاف استحقاق الغنيمة
فانه باعتبار معنى الكرامة والعبد في اهلية الكرامات انقص حالا من
الحر الا يرى انه يسوى في الاستحقاق في التنفيل بين الفارس والراجل
ولا يدل ذلك على انه يجوز التسوية بينهما في استحقاق الغنيمة وما تمسكوا
من الحديث محمول على الرضخ بما روي عن عمير رضي الله عنه مولى ابي اللحم انه
قال شهدت خيبر وانا مملوك فلم يسهم لي رسول الله عليه السلام كذا في
السير الكبير والمبسوط قوله فالماذون يتصرف لنفسه يعني بطريق الاصالة
ويثبت اليد على اكتسابه بناء على ان الاذن فك الحجر الثابت بالرق ورفع
المانع من التصرف حكما واثبات اليد للعبد في كسبه بمنزلة الكتابة لان
يد المكاتب لازمة ويده غير لازمة كالاجارة مع العارية حتى ان الاذن في
نوع من التجارة يكون اذنا في الكل ولا يصح الحجر في البعض بعد الاذن العام
او الخاص ولا يقبل الاذن التاقيت لانه اسقاط حتى لو اذن لعبده سنة
او شهرا كان ماذونا ابدا الى ان يحجر عليه وقال الشافعي ليس تصرفه لنفسه

لنفسه باهليته بل بطريق الاستفاده من المولى كالوكيل ويده في الاكتساب
يد نيابة كالمودع قوله وهو متوهم لوجود وسيلة اخرى وهي الذمة والتكلم
قوله وينعقد نكاحه لانه غير مملوك من هذا الوجه فلم تمتنع مالكيته النكاح
بالرق وكان في حقه مبقى على اصل الحرية لانها من خواص الانسانية
والضرورة داعية الى اثبات هذه المالكية لانه مع الرق اهل للحاجة الى
النكاح والى البقاء وهو لا يملك الانتفاع بامة المولى وطئا عند الحاجة
كما يملك الانتفاع بمال مولاه اكلا ولبسا عند الحاجة وليست له اهلية
ملك يمين فاذا لا طريق له لدفع هذه الحاجة الا النكاح قوله اذ ليس فيها
الا القطع يعني لا يجب الضمان وعند زفر لا يقطع ويؤخذ المال في الحال
ان كان ماذونا وبعد العتق ان كان محجورا لان اقراره بما يوجب استحقاق
نفسه او جزء منها لا يصح كما لو اقر بان نفسه لفلان وبالمال يصح قلنا
ان وجوب الحد باعتبار انه ادمي مخاطب لا باعتبار انه مال وهو في
هذا المعنى مثل الحر فاقراره فيما يرجع الى استحقاق الجزء كاقرار الحر
ولا ضمان عليه لان القطع مع الضمان لا يجتمعان قوله وبالقائمة ماذونا
يعني يصح من الماذون في حق المال بالاجماع حتى يرد المال على المسروق
منه لان اقراره بالمال لا في حق نفسه وهو الكسب لانه منفك الحجر
فيه فيصح وفي القطع صح عندنا خلافا لزفر لما مر وفي اقرار المحجور بالسرقة
القائمة اختلاف بين العلماء الثلثة فيصح اقراره عند الامام في
القطع ورد المال فيقطع ويرد المال على المسروق منه وعند
محمد لا يصح اصلا فلا يقطع ولا يرد المال وعند ابي يوسف يصح في حق
القطع دون المال فيقطع ويكون المال لمولاه وهذا اذا كذبه المولى
وقال المال لي فاما اذا صدقه فانه يقطع ويرد المال على المسروق
منه بلا خلاف كذا قال قوام الدين ووجه قول الامام ان اقراره في حق
الحد يصح لما مر والقطع هو الاصل ومتى ثبت القطع يثبت كون المال
لغير مولاه لاستحالة ان يقطع في مال مولاه وبثبوت الشيء يثبت ما
هو من ضروراته وجه قول محمد ان اقرار المحجور باطل في حق المال فلم
يصح في حق القطع ايضا لانه لما بقي المال على ملك المولى لا يمكن ان

يقطع

يقطع فيه لانه لا قطع بالسرقة في مال ابي يوسف انه اقر بشيئين بالقطع
وبالمال واقراره حجة في حق القطع فيثبت القطع ولا يصح في حق المال فلا يثبت
المال واحد الحكمين ينفصل عن الاخر لانه قد يثبت القطع بدون المال كما اذا
اقر بسرقة مستهلكة وقد يثبت المال بدون القطع كما لو شهد بالسرقة رجل
وامرأتان فان المال يثبت دون القطع كذا في المبسوط قوله وينافي كمال
الحال في اهلية الكرامات لان كمال الحال ينبئ عن العز والشرف والرق
ينبئ عن الذل والهوان فلا جرم بينهما تناف قوله فيثبت اصل الذمة ضعيفة
يعني ان اصل الذمة موجود مع وصف الضعف بسبب رقه فلم يحتمل الدين
بنفسها بدون انضمام مالية الكسب او الرقبة اليها حتى لا يمكن المطالبة
بدونهما فيستوفى في الدين من الرقبة والكسب الموجود في يده قوله بل ان يصرف
كسبه يعني يصرف الكسب الى الدين اولا فان لم يف به او لم يكن له كسب تصرف
مالية الرقبة اليه ولا تباع الرقبة بالدين ما بقي الكسب بالاجماع كذا في الاسرار
وان لم يمكن بيعه فيستسعى في الدين كالمدبر والمكاتب او معتق البعض عند
الامام وانما تباع رقبته في دين الاستهلاك بان استهلك العبد الماذون او
المحجور مال الغير ودين التجارة اذا كان ماذونا الا ان يختار المولى الفداء
قوله وكالحل لما ضعفت الرقبة بالرق انتقص الحل الذي ينبني على ملك
النكاح ويصير المرء به اهلا له حتى لا ينكح العبد الا امرأتين حرتين كانتا او
امتين وقال مالك له ان يتزوج اربعا لان الرق لا يؤثر في مالكية النكاح
حتى لا يخرج العبد من اهلية النكاح وما لا يؤثر فيه الرق فالحر والعبد فيه
سواء كملك الطلاق وملك الدم في الاقرار بالقصاص قلنا ان الرق مؤثر
في تنصيف ما كان متعددا في نفسه كالجلدات في الحدود وعدد الطلاق
واقراء العدة وذلك لان استحقاق النعم بوصف الانسانية وقد اثر الرق
في نقصانها حتى انتقصت اهلية استحقاق النعم فلا بد ان يؤثر في نقصان
النعمة والحل نعمة فيؤثر في انتقاصه الى النصف كما دل عليه اشارة قوله
تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وقد روي عن عمر رضي الله
عنه انه قال لا يتزوج العبد اكثر من اثنتين كذا في جامع الاسرار قوله يجوز
متقدما يعني يصح نكاح الامة اذا تقدم ولا يصح اذا تأخر وقارن لتعذر

التضعيف في المغاربة كذا في جامع الاسرار قوله لكن الواحدة اي الحيضة
الواحدة والطلقة الواحدة لا تتنصفان لانهما لا تقبلان التجزي فتكاملا
ترجيحا لجانب الوجود على جانب العدم فيصير طلاق الامة ثنتين وعدتها
حيضتين ولكن عدد الطلاق لما كان عبارة عن اتساع المملوكية اعتبر بالنساء
اذ الكلام وقع في قدر المملوك للزوج فيتعرف مقداره من محله وتزداد
الحلية بالحرية وتنتقص بالرقية وازدياد الطلاق بناء على ذلك الا يرى
ان من ملك عبدا يملك اعتاقا واحدا ومن ملك عبدين يملك اعتاقين وعدد
الانكحة لما كان عبارة عن اتساع المالكية لان بالنكاح يثبت الملك له عليها
اعتبر فيه رق الرجال وحريتهم قوله فينتقص ديته اي بدل دمه عن دية
الحر اذا قتل خطاء لانتقاص مالكيته قوله فلا بد ان ينقص بدله حاصل
الكلام انه ينتقص ديته عن دية الحر اذا قتل خطاء كما انتقصت دية الانثى
بالانوثة لكن نقصان الانوثة في احد ضربي المالكية بالعدم وهو مالكية
النكاح فانها وان ملكت المال رقبة ويدا وتصرفا لا تملك النكاح فوجب
تنصيف ديتها والانتقاص الحاصل بالرق نقصان في احدهما لا بالعدم
اعني اثر الرق في انتقاص مالكية المال لا في النكاح فان العبد لا يملك المال
رقبة ويملك يدا وتصرفا وملك اليد والتصرف اقوى من ملك الرقبة لان
الغرض المتعلق بالمالكية هو الانتفاع وذلك باليد يحصل وملك الرقبة و
وسيلة اليه فلا يمكن في التنقيص اعتبار الربع ولهذا ليس لمولاه ان يسترد
ما اودعه ويملك ملك النكاح على الكمال فوجب نقصان بدل دمه عن
الدية بماله خطر في الشرع وهو العشرة اذ بها يتم نصاب السرقة تصلح
قوله والرق ينافي الولايات كلها بمنزلة التفسير لما سبق من انه ينافي كمال
اهلية الكرامات الدنيوية وحاصله انه لا يثبت الولايات المتعدية مثل
ولاية الشهادة والقضاء والتزوج وغيرها للعبد لانها تنبئ عن القدرة
الحكمية اذ الولاية تنفيذ القول والامر على الغير شاء او ابى والرق عجز حكمي فينافي
الولاية كما ينافي مالكية المال ثم الاصل في الولايات ولاية المرء على نفسه
ثم التعدي منه الى غيره عند وجود شرط التعدي ولا ولاية للعبد على
نفسه فكيف تتعدى الى غيره قوله واما امان المأذون جواب عما يقال

لما كان الرق منافيا للولاية ينبغي ان لا يصح امان العبد المأذون في القتال
للكافر الحربي كما لا يصح امان المحجور عنه في قول ابي حنيفة واحدى الروايتين
عن ابي يوسف لان الامان من باب الولاية لانه تصرف على الغير والزام
عليه كالشهادة ولا ولاية للعبد على الغير فلا يصح شهادته وقضاؤه وجميع
ما يتعلق بالولاية وتقرير الجواب انه انما صح امانه لا لانه له ولاية على الغير
بل لان الامان بالاذن في القتال يخرج من باب الولاية لانه لما صار مأذونا
في القتال صار شريكا للغزاة في الغنيمة من حيث استحق رضخا فيها وبالامان
يسقط حقه في الغنيمة فيلزمه حكم الامان ثم تعدى الى غيره من الغانمين
لعدم تجزيه فلم يكن من باب الولاية كشهادته في هلال رمضان قوله كما
ذهب اليه محمد والشافعي وكذا ابو يوسف في احدى الروايتين عنه لانه
مسلم من اهل نصرة الدين والامان نصرة والنصرة بالقول مملوكة له اذ
ليس فيه ابطال حق المولى قوله واجيب قال الامام البزعري ان الامان
انما شرع لكونه وسيلة الى القتال في المستقبل بالاستعداد فيملكه
من يملك القتال في المستقبل وهذا العبد الذي قاتل بغير اذن
المولى واستحق الرضخ محجور عن القتال في المستقبل لانا حملنا الصحة
قتاله ورفعنا الحجر عنه في الماضي لا في المستقبل فلا يملك الامان
قوله فلا تجب الدية في جنايته اي جناية العبد اذا كانت خطاء اما في العمد
فيجب القصاص قوله لانها اي الدية صلة في حق الجاني كانه يهب ابتداء قوله
وعوض عطف على قوله صلة يعني ان الدية عوض في حق المجني عليه
اذا كانت الجناية غير اليد وعوض في حق الورثة اذا كانت الجناية القتل
قوله بل وجب دفعه اي على المولى قوله الا ان يختار المولى الفداء فانه لا
يجب عليه دفع العبد وان افلس وعجز عن الفداء وذلك لان الارش اصل
في الجناية الخطاء لانه الثابت بالنص وانما صير الى الدفع ضرورة ان
العبد ليس باهل للصلة وقد ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفداء
فيعود الامر الى الاصل ولم يبطل بالافلاس وعندهما يكون اختيار المولى
الفداء بمنزلة الحوالة كان العبد احال بالواجب على المولى لان الاصل
في الجناية ان يصرف الجاني اليها كما في العمد وقد عدل عن ذلك في الخطاء

من الحر لتعذر الصرف فصار اختيار الفداء نقلاً عن الاصل الى العارض
كما فى الحوالة فاذا لم يسلم الحق لصاحبه عاد الى الاصل كذا فى التلويح قوله
اما مؤثمة يقال اثمه بالتشديد اى اوقعه فى الاثم او نسبه اليه وهى التى
توجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم ولا توجب الضمان اصلا ولما
مقومة وهى التى توجب الاثم والضمان جميعًا على تقدير التعرض ثم ان
كان التعرض عمدًا فالضمان هو القصاص وان كان خطاء فالدية والاثم
يرتفع فى العصمتين بالكفارة ان كان القتل خطاء وبالتوبة والاستغفار
ان كان عمدًا كذا فى التحقيق قوله فيقتل الحر به اى بالعبد قصاصا عندنا
وقال الشافعى لا يقتل لتمكن معنى المالية التى تختل لها الكرامات
البشرية فاختلت النفسية بمجاورته فكان العبد نفسًا من وجه دون
وجه والحر نفس من كل وجه فامتنع القصاص لعدم المساواة قلنا
نفس العبد معصومة على سبيل الكمال ولهذا يجب القصاص لقتله اذا
كان قاتلاً عبدًا ولو اختلف العصمة لما وجب القصاص لان ذلك يوجب
شبهة الاباحة ولا يوجب القصاص مع الشبهة ومجاورة المالية لا تخل
بالنفسية والعصمة لان الوصف الذى يبتنى عليه القصاص ويثبت
لاجله العصمة وهى كونه متحملاً لامانة الله تعالى اذ التحمل والاداء لا يمكن
الا بالبقاء والبقاء لا يتحقق بدون العصمة وهذا وصف اصلى لا ينفك
عنه وما عداه من الحرية والمالكية والعقل صفات زايدة ولا تعلق
للقصاص بها وقد وجدت المساواة ههنا فى المعنى الاصلى الذى يبتنى
عليه القصاص فلا وجه لمنع القصاص واما نقصان البدل فلنقصان
الاوصاف الزايدة التى هى معتبرة فى تنقيص البدل وتكميله فاما فى
حق القصاص فلا بدليل جريان القصاص بين الذكر والانثى مع ثبوت
التفاوت بينهما فى البدل قوله دم ينفضه من نفض الشئ اى حركه ليسقط
ما عليه من غبار او غيره كذا فى المغرب رحم باللغة قيل الرحم حيوان منكوس
معلق بالشرايين مشتاق الى منى الرجل واحترز به عن دم استحاضة لانها
دم عرق انفجر لا دم رحم وعن دم الصغيرة فانه استحاضة وعن دم الحامل
فانه لا يخرج من الرحم لان المرأة اذا حبلت يستد فم الرحم فلا يخرج منه شئ

الشرايين هى العروق النابضة ومنبتها من القلب كذا فى غنيان الصحاح مهص

والمراد

والمراد بالدماء فى قوله لادماء بها دماء يكون منشاء لخروج الدم لا مطلق
المرض العارض لها لانه لا ريبة فى كون ما تراه المراءة المريضة التى لا دخل
لمرضها فى خروجه حيضًا فى ايامه قوله لبقاء الذمة يعنى انهما لا يعدمان
الاهلية لانهما لا يخلان بالذمة ولا بالعقل ولا بقدرة البدن فكان ينبغى
ان لا يسقط بهما الصلوة كما لا يسقط الصوم لكن الطهارة عنهما شرط
للصلوة وفى فوات الشرط فوات الاداء فلا يمكن القول بوجوب الاداء ضرورة

ان الصلوة

شرعت بصفة اليسر بدليل سقوط القيام اذا كان فيه حرج وكذا القعود
فلو هدرناهما واوجبنا القضاء عليهما لوقعتا فى الحرج فلهذا لا يجب
عليهما قضاء الصلوة وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة اداء
الصوم نصًا على خلاف القياس فلم يتعد الى القضاء اذ الصوم يتأدى
مع الحدث والجنابة فيجوز ان يتادى بهما لولا النص وهو قوله عليه السلام
تدع الحايض الصوم والصلوة ايام اقرائها ولصحة اداء الصلوة قياسًا فانها
لا تتادى بالاحداث والانجاس مع انه لا حرج فى قضاء الصوم بخلاف الصلوة
لان قضاء عشرة ايام فى احد عشر شهرًا يسير وقضاء خمسين صلوة فى
عشرين يومًا مع احتياجهن الى اداء الصلوات الوقتية عسير جدًا فان
قيل ينبغى ان يكون النفاس مسقطًا لقضاء الصوم اذا استوعب الشهر
كما فى الصلوة قلنا حكم النفاس ماخوذ من الحيض فكما لا يسقط
الحيض الصوم بوجه فكذا النفاس وان استوعب الشهر لان وقوعه
فى وقت الصوم من النوادر فلا يبتنى الحكم عليه كالاغماء اذا استوعب
الشهر بخلاف الصلوة فان وقوعهما فى وقت الصلوة من اللوازم
ولا يلزم عليه الجنون فانه يسقط القضاء وان كان وقوعه فى وقت
الصلوة من النوادر لان الجنون معدم للاهلية اصلاً فكان القياس
ان يسقط وان لم يستوعب الا انا تركناه بالاستحسان اذا لم يستوعب
فاما النفاس فلا يخل بالاهلية فلا يوجب سقوط القضاء قوله المراد
به غير ما سبق وذلك لان المراد بالمرض ما لا يوجب اختلالاً فى العقل
فلا يكون الجنون والاغماء منه قيل المرض حالة للبدن خارجة عن
المجرى الطبيعى وقيل هيئة للحيوان يزول بها اعتدال الطبيعة وعند

اهل الطب هو هيئة غير طبيعية فی بدن الانسان تجب عنها افة فی الفعل
قوله لكنه يوجب العجز يعنی لما كان المرض سبب الموت بترادف الالام
وان الموت عجز خالص كان المرض من اسباب العجز فشرعت العبادات
عليه بقدر المكنة حتی يصلی قاعدًا ان لم يقدر علی القيام او مستلقيا
ان لم يقدر علی القعود ولما كان الموت علة لخلافة الوارث او الغريم فی المال
لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه واليه والذمة
تخرب بالموت فيصير المال الذی هو محل قضاء الدين مشغولًا بالدين كان
المرض من اسباب تعلق حق الوارث او الغريم بماله فی الحال لان الحكم يثبت
بقدر دليله فيكون من اسباب الحجر علی المريض بقدر ما يقع به صيانة الحق
اما من حق الغرماء ففی الكل اذا كان الدين مستغرقًا واما فی حق الورثة
ففی الثلثين اذا اتصل المرض بالموت حال كون الحجر مستندًا الی اوله يعنی
انما يثبت به الحجر اذا اتصل به مستندًا الی اول المرض لان علة الحجر مرض
مميت له لا نفس المرض فقبل وجود الوصف لا يثبت الوصف واذا اتصل
به الموت صار اصل المرض موصوفًا بالاماتة والسراية الی الموت
من اوله لان الموت يحصل بضعف القوی وترادف الالام وكل جزء من
المرض مضعف موجب للالم بمنزلة جراحات متفرقة سرت الی الموت
فانه يضاف الی كلها دون الاخيرة فيتم المرض علة للحجر باتصاله بالموت
من حين اصل المرض الذی انشاه كالنصاب صار متصفا بالنماء عند تمام
الحول من اول الحول فيستند حكمه الی اصل المرض والتصرف وجد بعد وصار
تصرف محجور عليه ولكن لما لم يعلم قبل اتصاله بالموت انه يتصل به ام لا
لم يكن اثبات الحجر بالشك اذ الاصل هو الاطلاق قوله كالاعتاق اذا وقع
علی وارث بان اعتق عبدًا قيمته تزيد علی الثلث او علی غريم بان اعتقه من
ماله المستغرق بالدين فحكم هذا المعتق حكم المدبر قبل الموت حتی كان
عبدًا فی ساير الاحكام واما اذا لم يقع الاعتاق علی حق وارث او غريم
بان يخرج هو من الثلث او كان فی المال وفاء بالدين فينفذ العتق فی
الحال لعدم تعلق حق احد به قوله وصحة الاعتاق تبتنی يعنی علی ملك
الرقبة دون اليد بدليل صحة اعتاق الآبق قوله لكنا استحسنا يعنی انه

زوال الحول

الشرع

الشرع جوز له ذلك بقدر الثلث نظرا له فان الانسان مغرور باملِه مقصر
فی عمله فيحتاج عند حلول اثار المنية الی تلافی ما فرط فيه فنظر الشارع له
بابقاء ثلث ماله تحت تصرفه ليتدارك بعض ما قصر فی صحته قوله واعترض
قال الفاضل التفتازانی فيه بحث لان تولی الشارع فی الثلثين لا فی الكل فلم
لا يجوز وصية للوارث من الثلث واجيب بان التولی فی الكل فيدل علی
بطلان الايصال فی الكل والدليل علی ان التولی فی الكل انهم يقسمونه فيما
لا وصية ولا دين لا يقال ففيما اوصی لهم بالثلث لا تولی الا فی الثلثين لانا
نقول نعم لو جاز الا انه لا يجوز لعموم قوله عليه السلام الا لا وصية للوارث
وبدلالة تخصيص الوارث اذ فيما وراء الثلث هو وغيره سواء قوله ومنها
الموت وهو ضد الحيوة لانه امر وجودی عند اهل السنة فلما كانت الحيوة
من اسباب القدرة كان الموت موجبًا للعجز لا محالة ولهذا قال هو
عجز خالص ای ليس فيه جهة القدرة بوجه وقيل هو عدم الحيوة عما
من شانه او زوال الحيوة وفيه بحث لانه قد ثبت عن النبی عليه السلام
انه يؤتی بالموت فی صورة كبش املح فيذبح فلو كان الموت عدم الحيوة
لزم مما ذكر فی الحديث وجود المحال قوله والموت يسقط من الديون
ما هو من قبيل التكليف كوجوب الصلوة والصوم حتی يسقط به
ما هو قربة لفوت غرضه وهو الاداء عن اختيار قوله والموت يسقط
مما شرع عليه لحاجة غيره الصلة كالزكوة فانها تسقط عن الميت فی
حكم الدنيا حتی لا يجب اداؤها من التركة عندنا خلافًا للشافعی بناء
علی ان الفعل هو المقصود عندنا فی حقوق الله تعالی وعنده المال
هو المقصود لا الفعل حتی لو ظفر الفقير بمال الزكوة كان له ان يأخذ
مقدار الزكوة عنده كما فی دين العباد وعندنا ليست له ولاية الاخذ
لا تسقط الزكوة به قوله حتی اذا انتفيا انتفی الدين لان ضعف الذمة بالموت
فوق ضعفها بالرق لان الرق يرجی زواله غالبًا والموت لا يرجی زواله عادة
فلما لم تحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام مالية الرقبة او الكسب فذمة
الميت بالطريق الاولی ولهذا قال الامام ابو حنيفة الكفالة بالدين عن
ای ولان الذمة لا تحتمل الدين بنفسها منه
الميت المفلس لا تصح اذا لم يبق كفيل لان الذمة لما خربت لا تحتمل الدين

لا تحتمل

بنفسها صار الدين كالساقط في احكام الدنيا لفوات محله والدليل عليه
ان وجوده يعرف بالمطالبة ولهذا فسّر بانه وصف شرعي يظهر اثره في توجه
المطالبة وقد سقطت المطالبة ههنا لامتناع مطالبة الميت بالدين وعدم
جواز مطالبة غيره اذ لم يبق له مال يؤمر الوارث او الوصيّ بالاداء ولا كفيل
يطالب به والكفالة شرعت لالتزام المطالبة بما على الاصيل ولا مطالبة
هنا فلم يصح التزامها بخلاف العبد المحجور يقرّ بالدين ثم يكفل عنه رجل فانه
تصح الكفالة وان لم يكن العبد مطالبا به لان ذمته كاملة لحيوته وعقله
والمطالبة ثابتة اذ يتصور ان يصدقه مولاه او يعتقه فيطالب في
الحال ولما تصورت المطالبة في الحال يصح التزامها بالكفالة وقال ابو يوسف
ومحمد والشافعي تصح الكفالة عن الميت وان لم يخلف مالا ولا كفيلا لان
الدين واجب عليه بعد موته اذ الموت لم يشرع مبرئا ولو برئ لما حل
لصاحبه الاخذ من المتبرع فلما كان حق الاستيفاء باقيا علم ان المطا
باقية ولهذا يطالب به في الاخرة بالاجماع الا انه عجز عن المطالبة لافلاس
الميت وعدم قدرته على الاداء والعجز عنها لا يمنع صحة الكفالة كالكفالة
عن حي مفلس وكما لو كان الدين مؤجلا والجواب انا لا نسلم ان هذا الدين
مطالب به في احكام الدنيا لان عدم المطالبة لمعنى في المحل وهو خراب
الذمة فيكون الدين غير مطالب به لمعنى فيه وهو سقوطه لعدم المحل
لا لعجز المعنى فينا بخلاف الكفالة عن المفلس الحي فان الذمة كاملة
متحملة الدين فيبقى مستحق المطالبة اذ لا يستحيل مطالبة المفلس خصوصا
عند الامام لان الافلاس لا يتحقق عنده فتصح الكفالة وبخلاف الدين
المؤجل لان المطالبة فيه مستحقة على سبيل التأجيل فيصح التزامها
بالكفالة قوله ولا يسقط حقا متعلقا بالعين بل يبقى ببقاء تلك العين
كما في المرهون والمستأجر والمغصوب والمبيع والوديعة لان فعل العبد
في العين غير مقصود اذ المقصود في حقوق العباد هو المال والفعل
تبع لتعلق حوائجهم بالمال فيبقى حق العبد في العين بعد موت من
كانت العين في يده ولهذا لو ظفر به كان له ان يأخذه قوله ما شرع له
اي لاجله لحاجته يعني ما ينقضي به حاجته لان مرافق البشر انما

شرعت لهم لحاجتهم لان العبودية لازمة للبشر بحيث لا يتصور زوال هذه
الصفة عنهم اذ هي ثبتت فيهم بكونهم مخلوقين محدثين بخلق الله تعالى
واحداثه والعبودية مستلزمة للحاجة لانها تنبئ عن العجز والافتقار
فشرعت لهم من المرافق ما تندفع به حوائجهم والموت لا ينافي الحاجة
لانها تنشاء عن العجز ولا عجز فوق الموت فيبقى للميت ما كان مشروعا
لحاجته ما تنقضي به حاجته ولهذا قدم تجهيزه على قضاء ديونه لان
حاجته الى التجهيز اقوى من قضاء الدين الا يرى ان لباسه حال حياته
مقدم على ديونه لمساس حاجته اليه فكذا بعد الممات وانما يقدم التجهيز
على الدين اذا لم يكن حق الغير متعلقا بالعين اما لو كان متعلقا كما في
المستاجر والمرهون والمشترى قبل القبض والعبد الجاني ونحوها فصاحب
الحق احق بالعين من صرفها الى التجهيز لتعلق حقه بالعين تعلقا مؤكدا
قوله ثم تقدم ديونه على وصاياه وانما قدم قضاء الدين على الوصية
لان الحاجة اليه امس لانه واجب والوصية تبرع فكان اسقاط الواجب
اهم من التبرع ولان الدين حائل بينه وبين ربه كما نطقت به السنة
فكان النظر في تقديمه على الوصية وبهذا تبين ما في كلام المصنف
قوله ويبقى الكتابة بعد موت المولى لان صحة الكتابة باعتبار مالكية
ليصير معتقا ويحصل له الولاء والبدل مع ذلك بمقابلة فوات ملك
الرقبة وحاجته الى الامرين بعد موته باقية لانه يحتاج الى حصول
الاعتاق منه ليحصل له الولاء ويتخلص من العذاب كما جاءت به
السنة ويحتاج ايضا الى حصول بدل الكتابة على ملكه ليستوفي منه
ديونه فيتخلص من العذاب ايضا فلذلك بقيت الكتابة بعد موته وبعد
موت المكاتب عن وفاء لحاجته الى تحصيل الحرية حتى يكون ما بقي عنه
ميراثا لورثته ويعتق اولاده المولودون والمشترون في حال كتابته
فيعتق في اخر جزء من اجزاء حيوته وهو مذهب علي وابن مسعود و
قال زيد بن ثابت تنفسخ الكتابة وبه اخذ الشافعي قوله لم يكن لزوجها
ان يغسلها خلافا للشافعي قوله فانه شرع لتشفي الصدور ولابقاء
الحيوة على الاولياء بدفع شر القاتل ودرك الثأر اي الحقد المستلم

يبقى اهلا لهذه الاشياء ولا حاجة له اليها ويثبت القصاص عند انقضاء
حيوته وعنده لا يثبت الا ما يصلح لقضاء حوايجه كالتجهيز والتكفين و
قضاء الدين وتنفيذ الوصية والقصاص لا يصلح لهذه الحوايج اصلا
وقد وقعت الجناية على اوليائه من وجه لانتفاعهم بحيوته فيجب القصاص
للورثة ابتداء اى لا يثبت للميت اولا ثم ينتقل اليهم بحيث يجرى فيه السهام
الورثة كما ينتقل ساير الحقوق بل يثبت لهم ابتداء الحصول التشفى لهم
دون الميت ولكن السبب انعقد للميت لان المتلف حيوته وكان ينتفع
بحيوته اكثر من انتفاع اوليائه فكانت الجناية واقعة على حقه فينبغى
ان يجب القصاص له من هذا الوجه لكنه لما خرج عنه عند ثبوت
الحكم عن اهلية الوجوب له وجب ابتداء للولى القايم مقامه
على سبيل الخلافة عنه قوله ولم يورث عنده اى عند الامام ابى
حنيفة قوله والجواب قيل لم يجب عن قولهما وحكم الخلف لا يخالف
حكم الاصل وقد يجاب عنه بان حكم الاصل الثبوت للميت ثم الخلافة
للوارث لولا عدم احتياج الميت اليه وحكم الخلف ايضا كذلك لكن
عدم الاحتياج منتف فى الخلف فثبت الوراثة وفى الاصل ثابت
فلا يثبت على ان مفارقة الخلف عن الاصل جايز عند تخالف حالهما
كالتيمم والوضوء فى اشتراط النية فانهما تفارقا فيه لاختلاف
حالهما فان الماء مطهر بطبعه والتراب ملوث كذا قال القاانى قوله
منها الجهل قيل هو اعتقاد الشئ على خلاف ما هو به واعترض عليه
بانه يستلزم كون المعدوم شيئا اذ الجهل يتحقق بالمعدوم كما يتحقق
بالموجود اوكون المعدوم المجهول غير داخل فى الحد وكلاهما فاسد
واجيب بان المراد بالشئ اللغوى فيطرد وقيل الجهل صفة يضاد العلم
عند احتماله وتصوره واحترز به عن الاشياء التى لا علم لها فانها
لا توجب بالجهل لعدم تصور العلم فيها قوله وهو ما جهل لا يصلح
عذرا فى الاخرة اصلا ولا بد من هذا القيد لان الجهل ربما يجعل عذرا
فى احكام الدنيا بان التزم عقد الذمة فان جهله ح يدفع عذاب
القتل وان لم يدفع عنه عذاب الاخرة قوله فانه مكابرة اى ترفع عن

انقياد

انقياد الحق واتباع الحجة انكارا باللسان واباء بالقلب بعد وضوح الحجة وقيام
الدليل كذا فى التلويح قوله وانما ينكره جحودا واستكبارا قال فى التحقيق هما
الانكار بعد حصول العلم ووضوح الدليل قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم ظلما وعلوا ومن هذا قيل لو سأل القاضى المدعى عليه بعد دعوى المدعى
أتجحد ام تقر فانه ما اجاب يكون اقرارا فالكفر جحود بعد وضوح الدليل لان الايات
الدالة على وحدانية الصانع جل جلاله وكمال قدرته وعظمة الوهيته لا تعد كثرة و
لا تخفى على من له ادنى لب كما قال ابو العتاهية • فيا عجبا كيف يعصى الاله • ام
كيف يجحده جاحد • وفى كل شئ له اية • تدل على انه واحد • وكذا الدلائل الصحة
رسالة الرسل من المعجزات القاهرة والحجج الباهرة ظاهرة محسوسة فى زمانهم لا
وجه الى ردها وانكارها وقد نقلت تلك المعجزات بعد انقراض زمانهم بالتواتر
قرنا بعد قرن الى يومنا هذا فكان انكارها بمنزلة انكار المحسوس فلذلك لم يجعل
جهل الكافر عذرا بوجه فى الاخرة قوله واجيب قال صاحب التلويح فى جواب
هذا الايراد من الكفار من لا يعرف الحق ومكابرته ترك النظر فى الادلة و
التامل فى الايات ومنهم من يعرف الحق وينكره مكابرة وعنادا قال
الله تعالى الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الاية ومعنى
الجهل فيهم عدم التصديق المفسر بالاذعان والقبول وهذا مبنى على ان
الاذعان امر وراء التصديق المنطقى الموجود فى عرفهم قوله ترك الاقرار
فيما يعرفه ويجحده جهل ظاهر يعنى نتيجة الجهل بما يلزمه من الكفر وخبث
العاقبة قوله فديانته اختلف فى ديانة الكافر اى فى اعتقاده حكما من
الاحكام على خلاف ما ثبت بالاسلام فى احكام الدنيا فقال الشافعى انها
دافعة للتعرض لا غير حتى لا يحد الذمى بشرب الخمر واما ساير الاحكام
من تقوم خمره وايجاب الضمان على متلفه وجواز بيع خمره فلا يثبت لان
خطاب التحريم يتناول الكافر كما يتناول المسلم وقد بلغه ذلك لشيوع
الخطاب فى دار الاسلام وانكاره تعنت وجهل فلا يكون عذرا الا ان
الشرع امرنا بان لا نتعرض لهم بعقد الذمة فكل ما يرجع الى ترك التعرض
يثبت وما لا فلا وعند ابى يوسف ومحمد يثبت هذه الاحكام لان تقوم
الخمر والخنزير واباحتهما شربا واكلا كان حكما اصليا بخلاف نكاح المحارم

لانه حكم ضرورى الا يرى ان الرجل لم يحل له نكاح اخته من بطن واحد فى
زمن ادم عليه السلام فعلم انه كان حكماً ضرورياً حيث يقدر بقدر الضرورة
فلم يجز استبقاؤه لقصر الدلائل عنهم او لا يرى انهم لا يتوارثون بهذه الانكحة
اجماعاً ولو كان صحيحاً فى حقهم لو توارثوا بها فلا يجب النفقة بذلك ولا يحد قاذفهم
بعد الاسلام و بمرافعة احدهما يفرق القاضى بينهما عندهما وقال ابو حنيفة
ان ديانة الكافر تصلح دافعة للتعرض لهم ودافعة لدليل الشرع فى الاحكام
التى تقبل التغيير عقلاً كتحريم الخمر ونكاح الاخت الا يرى ان حلهما كان ثابتاً
فيما سلف من الزمان ليصير الخطاب قاصراً عنهم فى احكام الدنيا استدراجاً
لهم وهو تقريب الى العقاب قليلاً قليلاً وتمهيداً لعقاب الاخرة وتحقيقاً
لقول النبى عليه السلام الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر وهذا لانه لا
تكليف فى الجنة بل فيها ما تشتهى الانفس وانهم لما لم يلتفتوا الى الخطاب
جعلوا كانهم فيها واما فيما لا يحتمل التغيير عقلاً كالكفر فلا تصلح دافعة
حتى لا يعطى للكفر حكم الصحة بوجه وبنى على هذا انه جعل الخطاب بتحريم
الخمر والخنزير كانه غير نازل فى حقهم فى احكام الدنيا من التقدم وجواز
البيع وغير ذلك وجعل نكاح المحارم فيما بينهم حكم الصحة لانهم يكذبون
المبلغ ويزعمون انه لم يكن رسول الله عليه السلام وولاية الالزام بالسيف
والمحاجة منقطعة لمكان عقد الذمة فصار حكم الخطاب قاصراً عنهم حتى
اذا طلبت المرأة النفقة بذلك النكاح قضى بها عنده واذا وطئها بذلك
النكاح ثم اسلما كانا محصنين حتى يحد قاذفهما قوله ولا يفسخ الا بمرافعتهما
لم يفسخ قوله واما جهل كذلك لكنه دونه قال القاآنى اى دون جهل الكافر
لكنه باطل لا يصلح عذراً فى الاخرة ايضاً كالاول قوله كجهل ذى الهوى
بصفات الله تعالى مثل جهل المعتزلة بالصفات فانهم انكروها حقيقة
بقولهم انه عالم بلا علم قادر بلا قدرة وكذا فى ساير الصفات وعلى هذا جهل
الفلاسفة ومثل جهل المشبهة فانهم قالوا بجواز حدوث صفات الله
تعالى ونزلوها عنه تعالى مشبهين بخلقهم وانما كان هذا النوع دون الاول فى سعانه
ولا يصلح عذراً فى الاخرة ايضاً لانه مخالف للدليل الواضح الذى لا شبهة
فيه سمعاً وعقلاً اما السمع فقوله تعالى ولا يحيطون بشئ من علمه

انزله بعلمه ان الله سميع بصير الى غير ذلك من الايات الدالة على صفاته
تعالى فاما العقل فهو ان الحوادث كما دلت على وجود الصانع دلت على
كونه حياً عالماً قادراً وان يكون له علم وقدرة وحيوة اذ يحيل العقل ان يحكم
بعالم لا علم له وحى لا حيوة له وقادر لا قدرة له وقد عرف انما هو محل الحوادث
فهو حادث فلا يجوز ان يكون صفاته تعالى حادثة لاستلزامه حدوث الذات
وموضع هذا البحث اصول الكلام قوله كجهل المعتزلة بعذاب القبر
وكانكار الجهمية خلود الجنة والنار واهلهما وذلك جهل باطل لان
الدلائل الناطقة من الكتاب والسنة كثيرة واضحة لا يخفى على من تامل
فيها عن انصاف فالجهل بها لا يكون عذراً فى الاخرة كجهل الكافر قوله
وهو الخارج عن طاعة الامام اى الامام الحق ظاناً انه على الحق والامام
على الباطل متمسكاً فى ذلك بتاويل فاسد فان لم يكن له تاويل فحكمه حكم
اللصوص لا يصلح عذراً لانه مخالف للدليل الواضح فان الدلائل على كون
الامام العدل على الحق مثل الخلفاء الراشدين طريقتهم لايحة على وجه
يعد جاحدها مكابراً ومعانداً واصله الفتنة المعروفة التى وقعت
بين على ومعاوية رضى الله عنهما وهى مشهودة ولكن الباغى وصاحب
الهوى لما كانا من المسلمين لانه بالبغى لم يخرج عن الاسلام وكذلك بالهوى
اذا لم يغل او غلا فى هواه حتى كفر ولكن ينتسب الى الاسلام مع ذلك كغلاة
الروافض والمجسمة لزمنا مناظرته والزامه قبول الحق بالدليل فلم نعمل
بتاويله الفاسد حتى اذا استحل الباغى الاموال او الدماء بتاويل ان مباشر
الذنب كفر لا نحكم باباحتها فى حقه بتاويله كما حكما باباحة الخمر فى حق الكافر
بديانته لانه يعتقد الاسلام حقاً فامكن مناظرته والزام الحجة عليه بخلاف
الكافر لان ولاية المناظرة والالزام منقطعة فوجب العمل بديانته فى حقه
فلذلك قلنا يضمن الباغى باتلاف نفس العادل او ماله ولا منعة له كما
لو اتلف غيره لبقاء ولاية الالزام عليه لاسلامه فاذا صار للباغى منعة
سقط عنه ولاية الالزام بالدليل حساً وحقيقة فوجب العمل بتاويله
الفاسد ولم يؤخذ بضمان فى نفس ولا مال بعد التوبة كما لا يؤخذ به اهل
الحرب بعد الاسلام وهذا بخلاف الاثم فانه يحكم بالاثم وان كان له منعة

لان المنعة لا تظهر في حق الشارع فاما ضمان العباد فيحتمل ان لا يكون كما في
الحربي وهذا اذا هلك المال في يده فان كان قائمًا في يده وجب رده على صاحبه
لانه لا يملكه بالاخذ كما لا يملك مال اهل البغي وقد روي عن محمد انه افتى
في اهل البغي اذا تابوا بان يضمنوا ما اتلفوا من النفس والاموال ولا الزمهم
ذلك في الحكم لان ولاية الالزام كانت منقطعة للمنعة فلا يجبرون على
اداء الضمان ولكن يفتي به فيما بينهم وبين الله تعالى ولا يفتي اهل العدل
بمثله لانه وجبت عليهم لمحاربتهم ممتثلين الامر في ذلك قال تعالى فقاتلوا
التي تبغي حتى تفيء الى امر الله والامر للوجوب كذا في المبسوط قوله وكمهل
المخالف في اجتهاده الكتاب او السنة المشهورة قال في التلويح قيد السنة
بالمشهورة لان مخالفة المتواتر تكون كفرًا لكونه قطعيا وفيه بحث لانه
الكتاب ايضا كذلك فمخالفته انما لا تكون كفرًا اذا لم يكن المتن قطعي الدلالة
ولا فرق في هذا بين الكتاب والسنة واما عند قطعية المتن والسند
فالمخالف كافر لا محالة فلا بد ههنا من تقييد الكتاب بان لا يكون قطعي
الدلالة ولذا قال المصنف الغير القطعي الدلالة وتقييد السنة بان تكون
مشهورة او تكون متواترة غير قطعية الدلالة واجيب عنه بمنع ان
مخالفة الكتاب مأول لا كفر مستندًا بان المخالف في اصول الدين مأولا
لا يكفر ويلزمه جميع احكام الشرع في الفروع اول بان لا يكفر وهذا
مردود بان المنع المذكور مع سنده لا يجدي نفعًا بعد كون الكتاب قطعي
الدلالة بحيث لا يحتمله التاويل اصلًا كمحكم الكتاب قوله كمتروك
التسمية عمدًا يعني كالقول بحل متروك التسمية عمدًا عند ذبحه متمسكا
بقوله عليه السلام ذبيحة المسلم حلال وان لم يذكر اسم الله تعالى عليه
وبان المؤمن ذاكر بقلبه التسمية وان تركها عمدًا لقوله عليه السلام
تسمية الله في قلب كل مؤمن والتمسك بخبر الواحد مع قيام نص الكتاب
خطاء في الاجتهاد الا ان نص الكتاب ليس بقطعي لان قوله تعالى وانه
لفسق يحتمل ان يكون حالًا فيكون قيدًا للنهي عن اكل ما لم يذكر اسم الله عليه
ويحتمل ان يراد بما لم يذكر اسم الله عليه الميتة او ما ذكر عليه اسم غير الله
لقوله تعالى وانه لفسق فان الفسق هو ما اهل لغير الله به قوله كبيع ام

الولد

الولد فانه مردود باطل كان بشر المريسي وداود الاصفهاني ومن تابعه من
اصحاب الظواهر يقولون بجواز بيع ام الولد متمسكين في ذلك بما روي
عن جابر بن عبد الله انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله
عليه السلام وبان المالية ومحلية البيع قبل الولادة معلومة بيقين
فلا تزول بعد الولادة بالشك وعند الجمهور لا يجوز بيعها بدلالة
الاثار المشهورة عليه مثل قوله عليه السلام اعتقها ولدها وقوله
عليه السلام ايما امة ولدت من مولاها فهي معتقة عن دبر منه الى
غير ذلك وقد تلقاها القرن الثاني بالقبول وانعقد الاجماع على
عدم الجواز فكان القول به مخالفًا للاثار المشهورة والاجماع فكان
مردودًا وذكر العلامة النسفي انه انعقد الاجماع على عدم الجواز والاجماع
ثابت بالكتاب فكان مخالفة الاجماع مخالفة الكتاب كذا في شرح المنار قوله
لا ينفذ قال قوام الدين ان اعتمد الخصم على القياس فهو عمل منه بالاجتهاد
على خلاف الكتاب والسنة وان اعتمد على الخبر فهو عمل بالغريب من السنة
على خلاف الكتاب والسنة او على خلاف احدهما فيكون فاسدًا وعلى هذا
يبتني ما ينفذ فيه قضاء القاضي وما لا ينفذ من المختلف فان وجد
فيه العمل بخلاف الكتاب او السنة المشهورة لا ينفذ وان عدم فيه ذلك
كما في عامة المجتهدات ينفذ قوله يظن الحل يعني يظن انها تحل له بناء
على ان مال الزوجة مال الزوج لفرط الاختلاط او حل الزوجة
يوجب حل مملوكتها وان ملك الاصل ملك الجزء او حلال له فهذه
شبهة اشتباه فيسقط الحد للشبهة لكن لا يثبت النسب ولا يجب
العدة ولو قال علمت انها حرام علي وجب الحد كقوم سقوا خمرًا يحد من
علم منهم انه خمر لا من لم يعلم فان ادعى انه ظن انها حلال له لم يحد قوله
ان الشبهة نوعان وقيل ثلثة شبهة في الفعل وشبهة في المحل و
شبهة في العقد فان العقد اذا وجد حلالًا كان او حرامًا متفقا على
تحريمه او مختلفًا فيه علم الواطئ انه يحرم او لم يعلم لا يحد عند الامام ابي
حنيفة وعندهما اذا نكح نكاحًا مجمعًا على تحريمه فليس ذلك شبهة ويحد
ان علم بالحرمة ام لا قوله وشبهة في الفعل الشبهة في ثمانية مواضع

وطئ امة ابويه وعرسه وسيده والمرتهن المرهونة فى رواية كتاب الحدود
من المبسوط والمعتدة بثلاث وبطلاق على مال وباعتاق ام ولده قوله
وشبهة فى المحل الشبهة فى المحل فى ستة مواضع وطئ امة ابنه ومعتدة الكنايات
والبائع المبيعة والزوج الممهورة قبل تسليمها والمشتركة والمرهونة فى حق
المرتهن فى رواية كتاب الرهن من المبسوط قوله فانه لا يجب عليه الحد وثبت
النسب والعدة وهذا بخلاف جارية اخيه او اخته فانه لو ظن وقال ظننت
انها تحل لى لم يجعل شبهة فى سقوط الحد فلا يكون محلا للاشتباه فلا يصير
الجهل شبهة قوله نشأت عن الدليل يعنى قوله عليه السلام انت ومالك
لابيك فى وطئ جارية الابن وقول بعض الصحابة ان الكنايات رواجع فى وطئ
معتدة الكنايات قوله خلافا لزفر هو يقول انه بقبول الاسلام صار ملتزما
احكامه ولكن قصر عنه الخطاب وذلك لا يسقط القضاء بعد تقرر السبب
الموجب كالنائم اذا انتبه بعد مضى وقت صلوة ونحن نقول ان الخطاب
النازل خفى فى حقه لعدم بلوغه اليه حقيقة بالسماع ولا تقديرا باستفاضته
وشهرته لان دار الحرب ليس بمحل لشهرة احكام الاسلام فيصير جهله بالخطاب
عذرا لانه غير مقصر فى طلب الدليل وانما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل
فى نفسه حيث لم يشتهر فى دار الحرب بخلاف الذمى اذا اسلم فى دار الاسلام
ولم يصل مدة ولم يعلم بوجوبها وجب ولم يعلم بوجوبها وجب عليه القضاء
لانه فى دار شيوع الاحكام ويمكنه السؤال فتركه السؤال تقصير منه فلا
يعذر كذا فى جامع الاسرار قوله وكالجهل بانه وكيل ومأذون فانه اذا لم يعلم
الوكيل بالوكالة والمأذون بالاذن حتى لو تصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما لا ينفذ
تصرفهما على الموكل والمولى ولو وكله ببيع شئ يتسارع اليه الفساد ولم يعلم
الوكيل بالوكالة حتى فسد ذلك الشئ لم يضمن الوكيل شيئا ولو وكله بشراء شئ
بعينه فاشتراه الوكيل لنفسه قبل العلم بالوكالة يصح وبعد العلم لا يصح
وكذا جهلهما بالعزل والحجر حتى لو تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر ينفذ
تصرفهما على الموكل والمولى لان جهلهما عذر لخفاء الدليل اذ الموكل والمولى
مستبدان بالوكالة والاذن والعزل والحجر قوله وكجهل الشفيع بالبيع
لانه ربما يقع البيع ولم يشتهر حتى اذا علم الشفيع بالبيع بعد زمان يثبت له

حق الشفعة لان الدليل خفى فى حقه قوله وهو غلبة السرور يعنى سرور
يغلب على العقل بمباشرة بعض اسبابه فيمنع الانسان عن العمل بموجب عقله
من غير ان يزيله ولهذا بقى السكران اهلا للخطاب فعلى هذا ما يحصل بشرب الدواء
ليس بسكر لانه ليس بسرور وقيل هو معنى يزول به العقل عند مباشرة بعض
الاسباب المزيلة فعلى هذا بقاؤه مخاطبا بعد زوال العقل امر حكمى ثابت
بطريق الزجر عليه لمباشرة المحرم قوله ولهذا لا يزيل اهلية الخطاب يعنى لم
يوضع عنه الخطاب ولزمه احكام الشرع وان كان خطاب من لا يفهم قبيحا
لان السكر لا يزيل العقل كما اختاره فخر الاسلام لكنه سرور غلبه فاورث
غفلة عن فهم الخطاب فان كان سبب السكر معصية لم يعد عذرا ولم يوضع
عنه الخطاب لان القدرة ليست بشرط ولكنها جعلت باقية تقديرا زجرا عليه
وكذا ان كان مباحا مقيدا بشرط ان لا يسكر منه فهو من جنس ما يتلهى به
كالمثلث عند ابى حنيفة وابى يوسف لان السكر منه كالسكر من الشراب
المحرم فيبقى التكليف متوجها اليه فى حق الاثم وان لم يبق فى حق الاداء و
اما اذا كان مباحا مطلقا جعل عذرا ولم يبق مخاطبا لئلا يؤدى الى تكليف
ما ليس فى الوسع قوله وهو اما بطريق يعنى السكر نوعان الاول سكر حاصل
بطريق مباح كالسكر الحاصل بالدواء مثل الافيون والبنج فهو كالاغماء
حتى يمنع صحة عباراته من الطلاق والعتاق وغيرهما ذكر فى فتاوى قاضى خان
وجامعه عن ابى حنيفة وسفيان الثورى ان الرجل ان كان عالما بفعل
البنج وتاثيره فى العقل ثم اقدم على اكله انه يصح طلاقه وعتاقه وفى المبسوط
لا باس بالتداوى بالبنج فلو اراد ان يذهب عقله به ينبغى له ان لا يفعل ذلك
لان الشرب على قصد السكر حرام وكذا السكر الحاصل بشرب المكره بما فيه
الجاء والمضطر بان اضطر للعطش فشرب من الخمر ما يرد به العطش فسكر
بمنزلة الاغماء حتى منع صحة طلاقه وعتاقه وسائر تصرفاته لانه ليس من
جنس اللهو حتى يؤاخذ به فصار من اقسام المرض والثانى سكر حاصل
بطريق محظور كالسكر الحاصل من الخمر التى يحرم قليلها وكثيرها او من
المثلث وهو عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رق بالماء حتى اشتد
يحل شربه عند ابى حنيفة وابى يوسف لاستمراء الطعام والتداوى والتقوى

على صيام الايام وقيام الليالى دون اللعب والتلهى وقال محمد لا يحل شربه
ويروى عنه انه مكروه واتفق اصحابنا انه لو سكر منه يجب الحد واما نقيع
الذبيب وهو الماء الذى القى فيه الذبيب ليخرج اليه حلاوته فان لم يطبخ
حتى غلا واشتد وقذف بالزبد فهو حرام وان طبخ ادنى طبخة يحل شرب
القليل منه فى ظاهر الرواية قوله وهذا الخطاب حال السكر قال فى التلويح
ليس المراد انه قوله تعالى وانتم سكارى قيد للخطاب اعنى لا تقربوا حتى يلزم
ان يكون الخطاب فى حال سكرهم بل هو قيد لما تعلق به خطاب المنع وتحقيق
ذلك ان الحال فى مثل صل وانت متطهر او لا تصل وانت سكران ليس قيدا
للامر والنهى بل للمأمور والمنهى بمعنى اطلب منك صلوة مقرونة بالطهر
وكف النفس عن الصلوة المقرونة بالسكر وذلك لان العامل فى الحال هو
الفعل المذكور لا فعل الطلب فقوله تعالى غير محلى الصيد فيمن جعله حالا
عن قوله اوفوا يكون قيدا للايفاء لا لطلبه حتى يلزم عدم وجوب الايفاء
عند كونهم محلين للصيد اى متعرضين له فى الاحرام فالمعنى انهم خوطبوا
فى حالة الصحو بان لا يقربوا الصلوة حالة السكر فيلزم كونهم مخاطبين
اى مكلفين بذلك حال السكر فلا يكون السكر منافيا لتعلق الخطاب الانتهاء
قوله ولان الخطاب حاصله ان هذا الخطاب لا يخلو من ان يكون فى حال
السكر او الصحو فان كان فى حال السكر لم يكن منافيا للخطاب وان كان
فى حال الصحو فكذلك اذ لو كان منافيا لصار كانه قيل اذا سكرتم وخرجتم
عن اهلية الخطاب فلا تصلوا فيصير كقولك للعاقل اذا جننت فلا تفعل
كذا وفساده ظاهر قوله لا ردته يعنى اذا تكلم بكلمة الكفر لم يحكم بكفره فلا
تبين امرأته استحسانا وفى القياس وهو قول ابى يوسف تبين امرأته لانه
مخاطب كالصاحى وجه الاستحسان ان الردة مبنى على القصد والاعتقاد
ونحن نعلم ان السكران غير معتقد لما يقوله بدليل انه لا يذكره بعد الصحوه
وما كان من عقد القلب لا ينبنى خصوصا المذاهب فانها تختار عن فكر وروية
وعما هو الاحق من الامور عنده فاذا كان كذلك كان هذا عمل الانسان دون القلب
فلا يكون اللسان معبرا عما فى الضمير فجعل كانه لم ينطق به حكما كما لو جرى على
لسان الصاحى كلمة الكفر خطاء قوله فسره الشيخ ابو منصور بما لا يراد به

اى باللفظ معنى يعنى لا يراد ما يفهم منه حقيقة او مجازا بل يراد به تعطيله عن
الغرض المطلوب واهماله عن افادة المقصود وهو ضد الجد وهو ان يراد باللفظ
معناه الحقيقى او المجازى فالحاصل ان الارادة الموضوع له هو الحقيقة وارادة
غير الموضوع له ان كان مع صحة الارادة فهو المجاز وان كان لا مع صحة الارادة
فهو الهزل وانه من باب السفه ولهذا جاز المجاز فى كلام الله تعالى وكلام رسوله عليه
عليه السلام دون الهزل قوله ويراد فيه التلجئة قال فخر الاسلام التلجئة هى
الهزل وقيل التلجئة ان يلجئك الى ان تاتى الى امر باطنه خلاف ظاهره فيكون
التلجئة نوعا من الهزل والهزل اعم منها لانه يجوز ان لا يكون مضطرا اليه و
يجوز ان يكون مضطرا اليه ويجوز ان يكون مقارنا وسابقا والتلجئة انما تكون عن
اضطرار ولا تكون مقارنا وقيل التلجئة هى العقد الذى يباشره الانسان لفرقة
تعتريه ويصير كالمدفوع اليه صورته ان يقول لاخر ابيع دارى منك وليس
ببيع حقيقة وانما هو تلجئة ويشهد على ذلك ثم يبيع فى الظاهر فهذا البيع
فاسد قوله بل اختيار الحكم والرضاء به حاصله ان الهزل لما كان يزول به
الاختيار والرضاء فى حق الحكم يتعلق بالسبب ولا يتوقف ثبوته على الاختيار
والرضاء يثبت مع الهزل وكل حكم يتعلق بالاختيار والرضاء لا يثبت به قوله
فالهزل بالردة كفر لما كان الهزل غير مناف للاختيار والرضاء بمباشرة
نفس التصرف بناء على ان الهازل يتكلم بما هزل به عن اختيار صحيح ورضى
تام يكفر بالردة هازلا لان التكلم بكلمة الكفر هازلا استخفاف بالدين
وهو كفر فيصير مرتدا بنفس الهزل لا بما يهزل به قوله صار كخيار الشرط
اى كمن باع عبدا على انهما بالخيار ابدا فيوجب فساد البيع على احتمال الجواز
ويمنع ثبوت الملك للمتعاقدين لان خيار كل واحد يمنع زوال الملك عما
فى يده فكذا الهزل وكما لا يثبت الملك ثمة بعد القبض فكذا ههنا بخلاف
ما اذا كان الفساد فى البيع بوجه اخر حيث يثبت الملك عند القبض لوجود
الرضاء بالملك ثمة فاذا نقض احدهما انتقض البيع لان لكل واحد منهما
ولاية النقض فينفرد به فان اجازه احدهما وسكت الاخر لم يجبر عليه لان
المجيز اسقط خياره ولا يلزم سقوط خيار الاخر بدون اسقاطه وان
اجازاه جاز البيع كما فى الخيار المؤبد لهما لكن مدة الاجازة يجب ان تكون مقدرة

قيل فى مقابلة المجاز الحقيقة وفى مقابلة الهزل الجد

تكلم

بالثلاث عند ابي حنيفة كخيار الشرط فان الاجازة تمتد بعد الثلاث لا تتقدر
كذا ههنا وعندهما لا تتقدر بذلك لعدم تقدر المدة بالثلاث عندهما **قوله**
لان العادة جارية حاصله ان الظاهر يشهد لمن يدعي البناء لانهما ما تواضعا
الا ليبنيا عليه صونا للمال عن يد المتغلب فيكون فعلهما بناء على المواضعة
بحسب الظاهر ما لم يتحقق خلافه لئلا يلزم من اشتغالهما اشتغال بما لا يفيد
فلو سلم ان الظاهر هو الصحة كما له كان هذا الظاهر معارضا له
فيرجح السابق منهما اذ السبق من اسباب الترجيح وحاصل جواب ابي
حنيفة ان الاخر ناسخ للاول اذا لم يتصل به ما يوجب تغييره نصا لان
الجد هو الاصل في الكلام شرعا وعقلا وقد امكن ان يجعل ناسخا فيما
نحن فيه اعني حالة عدم خطور شيء والاختلاف لعدم التنصيص فيهما
على ما يوجب الفساد بخلاف ما اذا اتفقا على البناء لوجود التصريح
منهما على العمل بخلاف موجب العقل والشرع **قوله** وان لم يحتمل
الفسخ اعلم ان الهزل قد يدخل فيما يحتمل الفسخ كما بين وقد يدخل
فيما لا يحتمله وهو ثلثة انواع ما لا مال فيه اصلا وما كان المال فيه تبعا
كالنكاح وما كان المال فيه مقصودا كالخلع والاعتاق على مال ووجه
الحصر ظاهر كما بينه المصنف والتفصيل واف **قوله** وفي بعض
الروايات العتاق مكان اليمين ففي المنصوص عليه الحكم ثابت بالنص
وفي الباقي بدلالة النص لا بالقياس كذا في جامع الاسرار **قوله** والعفو
عن القصاص ملحق بالطلاق وقيل ملحق بالاعتاق لانه احياء كالاعتاق ويشبه الطلاق الطلاق ايضا من حيث انه اذا عفا عن
بعض الدم سقط كل القصاص كما اذا طلق بعض تطليقة يقع
تطليقة ويشبه النذر ايضا من حيث انه تبرع ابتداء وهو نظير
اليمين المنصوص والمشابه للمشابه مشابه ولان الهازل مختار
للسبب راض به دون حكمه وحكم هذه الاسباب لا يحتمل الرد
بالاقالة والتراخي بشرط الخيار ولكن هذه الاسباب اذا وجدت
وجدت احكامها لا محالة وكذا التعليق بساير الشروط يؤخر السبب
مع حكمه الى حين وجود الشرط **قوله** واعترض بالطلاق المضاف الى غد

كاملة

فانه سبب في الحال وقد تراخى حكمه **قوله** بل سبب مفض يعني الى الوقوع
ولهذا لا يستند حكمه الى وقت الايجاب ولو كان علة لاستند كما في البيع
بشرط الخيار **قوله** فالعقد لازم والهزل باطل **قوله** وان اتفقا على البناء
على الهزل فالف اي فالمهر الف بالاتفاق لان المال لا يجب بالهزل بخلاف
مسئلة البيع عند ابي حنيفة في هذا الوجه حيث يجب تمام الالفين لان
ذكر احد الالفين على وجه الهزل بمنزلة شرط فاسد والشرط الفاسد
يؤثر في البيع ولا يؤثر في النكاح لا في اصل العقد ولا في الصداق كذا في
المبسوط **قوله** وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالنكاح جائز
بالف في رواية محمد عن ابي حنيفة بخلاف البيع فان الثمن عنده الفان
لان المهر تابع حتى صح النكاح بدونه ومع جهالته فلا يجعل مقصودا
بالصحة اما الثمن فمقصود ولهذا يفسد البيع لمعنى في الثمن كالجهالة
وعدم ذكره وغيرهما واذا كان مقصودا بالصحة صار كالمبيع والعمل
بالهزل يجعله شرطا فاسدا فلهذا يجب الالفان واما المهر فتابع فلو
وجب الالفان لصار المهر مقصودا وليس كذلك فوجب العمل بالهزل
ولا يجب الا الالف وقيل بالفين وهو رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة
اي في هذين الوجهين كما في البيع لان التسمية في الصحة مثل ابتداء البيع
اعني لا يثبت الا قصدا او نصا كالبيع وكذا الجهالة الفاحشة تمنع
صحة التسمية كما تمنع صحة البيع وكذا الهزل يؤثر فيها بالافساد
كما في البيع وفي اصل البيع اذا هزلا واتفقا على انه لم يحضرهما شيء
او اختلفا يجعل ابو حنيفة العمل بصحة الايجاب اولى من العمل
بالمواضعة ترجيحا للصحة فكذا هذا وهذا اصح لان فيه اهدار
جانب الهزل واعتبار الجد الذي هو الاصل في الكلام **قوله** ومنه
ما يكون المال فيه مقصودا وانما كان المال في هذا النوع مقصودا
لان المال لا يجب فيه بدون الذكر فلما شرط المال فيه علم انه مقصود
وبهذا يظهر معنى قوله حتى لا يثبت بدون الذكر برفع يثبت **قوله** فان
قبل الهزل قيل فيه بحث وهو ان الاعتراض لا يرد على ما ذكره فيما قبله
فلا يستحق الجواب وذلك لان معنى قوله لا اثر للهزل في ذلك لان

المال حين يثبت لا يثبت بالهزل حتى يقال انه لا يجوز ان يثبت الا بالجد
بل الثابت به الطلاق المنصوص عليه بثبوته بالهزل وهو لا يثبت الا
بالمال لاشتراطه به فثبت المال تبعاً لما هو بالهزل وحاصل الاعتراض
ان المال لا يثبت مقصوداً بالهزل ومن البين انه لا يرد التقدير المذكور
قوله والتبعية بهذا المعنى لا تنافى كونه مقصوداً للعاقد اى تبعية
المال للطلاق فى صورة الطلاق لا تنافى كونه مقصوداً للعاقد
فى الجملة لا فى صورة الهزل فيندفع ما يتوهم انه لا توجيه لهذا الكلام
لان المال ههنا لا يكون مقصوداً للرجل لانه هازل ولا للمرأة لانها
هازلة ولان المال يجب عليها فكيف يكون مقصوداً لها قوله وقد اتى
الهزل فيه يرد عليه ان تأثيره ينبغى ان يكون على مقتضاه وهو ان لا
يقع ما هزل به ووجوب المال خلاف مقتضاه فكيف يكون اثره قوله
ليست فى حق الثبوت يرد عليه ان ثبوته وان لم يذكر دليل قوة التبعية
لا دليل عدمها قوله وهذا لا ينافى الاصالة بمعنى الثبوت بدون
الذكر فيه بحث لان الاصالة تقتضى الاستبداد بالذكر والثبوت
بدون الذكر مناف للاصالة ومقتضى للتبعية فلا يصح ان يكون معنى
لها هكذا قيل قوله والشفعة قبل طلب المواثبة طلب الشفعة على ثلثة
انواع لانه لا يخ اما ان يكون طلب مواثبة بان يطلبها كما علمها حتى
يبطل بالتأخير او طلب تقرير بان ينتهض بعد الطلب ويشهد و
يقول انى طلبت الشفعة واطلبها الان او طلب خصومة بان يقوم
بالاخذ والتملك قوله وهو لغة الخفة والحركة يقال تسفهت الرياح
الثوب اذا استخفته وحركته وشرعاً هو خفة تعترى الانسان فتبعثه
على العمل بخلاف موجب الشرع والعقل مع قيام العقل حقيقة كذا
قالوا وهذا يتناول ارتكاب كل محظور فان ارتكابه من السفه حقيقة
الا ان السفه الذى تكلم فيه الفقهاء وتعلق الاحكام به من منع المال
ووجوب الحجر هو تبذير المال واسرافه مقتضى العقل والشرع قوله
ولا التصرفات لان حقوق الله تعالى اعظم فانها لا تجب الا على من هو
كامل الحال الا يرى ان الصبى اهل للتصرفات مع انه ليس باهل

لايجاب

لايجاب حقوق الله تعالى فمن هو اهل لوجوب حقوق الله تعالى اولى
ان يكون اهلاً للتصرفات فثبت ان السفه شيئاً من احكام الشرع
ولا يوجب سقوط الخطاب بحال سواء حجر عليه او لم يحجر قوله واتفق
على منع مال من بلغ سفيهاً يعنى يمنع مال السفيه عنه فى اول البلوغ
اجماعاً بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التى جعل
الله لكم قياماً اى لا تؤتوا المبذرين اموالهم الذين ينفقونها فيما لا ينبغى
وانما اضاف اموال السفهاء الى الاولياء لانهم يقومون بها وقد يضاف
اموال السفهاء الى الاولياء لانهم يقومون بها وقد يضاف الشئ الى
الشئ بادنى ملابسة ثم علق ايتاء الاموال اياهم بايناس رشد و
صلاح منهم حيث قال تعالى فان انستم منهم رشداً فادفعوا اليهم
اموالهم فقال الامام ابو حنيفة اول احوال البلوغ قد لا يفارقه
السفه باعتبار اثر الصبا فاذا تطاول الزمان به لا بد من ان يستفيد
رشداً بطريق التجربة فاذا بلغ خمساً وعشرين سنة يدفع اليه ماله
وان لم يونس منه رشد ظاهر لما ذكره المصنف قال قوام الدين الشرط
رشد نكرة فيسقط المنع لانه اما عقوبة زجراً له عن التبذير ومكافأة
العقل او حكم لا يعقل معناه لان منع المال عن مالكه مع وجود
المطلق واطلاق غيره بالتصرف فيه بدون رضاه غير معقول
فيتعلق الحكم بالمنصوص عليه وهو ما اذا لم يوجد منه رشد تحقيقاً
او تقديراً لان ما كان عقوبة او غير معقول لا يمكن تعديته فاذا
دخل فى منع المال الثابت بطريق العقوبة شبهة بحصول الشرط
من وجه وجه وهو اصابة نوع رشد بحدوث التجربة بتطاول
الزمان سقط لان العقوبة تسقط بالشبهة او صار الشرط فى
حكم الموجود من وجه لوجود دليله وهو استيفاء مدة التجربة يعنى
على تقدير كونه غير معقول يسقط ايضاً لان الشرط الثابت
بالنص رشد نكرة فاذا وجد رشد ما تحقق شرطه فوجب جزاؤه
وهو دفع المال وعندهما لا يدفع اليه ماله ما لم يوجد منه الرشد
لانه تعالى علق الايتاء بايناس الرشد فلا يجوز قبله لان المعلق

بالشرط معدوم قبل وجوده ولهذا اذا بلغ غير رشيد لا يدفع اليه ماله بهذه الاية فكذا اذا بلغ خمسا وعشرين سنة لان السفه يستحكم بطول المدة ولان السفه في حكم المنع كالجنون والعته وهما يمنعان دفع المال بعد خمس وعشرين سنة كما قبله فكذلك السفه قوله لانه حر مخاطب يعني انه حر مخاطب فيكون مطلق التصرف في ماله كالرشيد فان كونه مخاطبا يثبت اهلية التصرف والحرية تثبت المالكية وكون المال خالص ملكه يثبت المحلية فبعد ما صدر التصرف من اهله في محله لا يمتنع نفوذه الا لمانع والسفه لا يصلح مانعا من النفوذ لان السفه لا يوجب انتقاص العقل ولكن السفيه مكابر لعقله في التبذير لغلبة هواه مع علمه بقبحه وفساد عاقبته فلم يجز ان يكون سببا للنظر لكونه معصية والدليل عليه انه لا يبطل عبارته حتى صح طلاقه وعتاقه ويمينه ونذره واقراره باسباب الحدود ولا تعطل عليه اسباب الحدود حتى تجب عليه الحدود اذا باشر اسبابها وهذه العقوبات تندرئ بالشبهات فلو بقي السفه معتبرا في ايجاب النظر لكان اولى ان يعتبر فيما يندرئ بالشبهات ولو جاز الحجر عليه نظرا له لكان اولى ان يحجر عليه عن الاقرار باسباب الحدود لان الضرر في هذا يلحق بنفسه والمال تبع للنفس فاذا لم ينظر في دفع الضرر عن نفسه ففي دفع الضرر عن ماله اولى قوله يصير مطية لديون الناس فيضيع الاموال في ذمتهم مثل ان يشتري جارية بالف دينار ولا فلس له فيعتقها في الحال كما فعله واحد من ظرفاء طلبة العلم في بخارا وقصته مذكورة في التوضيح قوله فانما يجوز لو لم يتضمن ضررا فوقه اي فوق هذا النظر وههنا قد تضمن لان في اثبات الحجر عليه ابطال ولايته واهليته والحاقه بالبهايم وهي نعمة اصلية لان الانسان انما يمتاز عن الحيوان بالبيان فلا يجوز ابطال هذه النعمة لصيانة المال بخلاف منع المال لانه ثبت على خلاف القياس فلا يقاس عليه او ثبت بطريق العقوبة فلا يمكن تعديته الى منع اللسان وقصر العبارة لان القياس لا يجري في العقوبات قوله لكنه اي سفر سبب التخفيف مطلقا اي من غير نظر الى كونه موجبا للمشقة لا محالة قال عليه السلام

او غير موجب لها لكونه من اسباب المشقة تم

السفر

السفر قطعة من العذاب كذا في معاني الاخبار قوله غير موجب لضرورة لازمة بحيث لا يمكن دفعها لان المسافر قادر على الصوم من غير تكلف ومن غير ان تلحقه افة ولانه على تقدير لزوم الضرورة بتقدير تحققه يمكن دفعها بالامتناع عن السفر بخلاف المرض لانه امر سماوي لا يمكن دفعه قوله اصبح صايما فهو مسافر يعني نوى الصوم وشرع فيه لا يباح له الفطر قوله فانه يعني السفر مبيح للفطر في الجملة فصورته تمكن شبهة وان لم توجب اباحة الافطار وعن الشافعي انه تلزمه الكفارة اعتبارا لاخر النهار باوله وهذا بعيد فان الفطر في اوله يعرى عن الشبهة بخلاف ما بعد السفر فانه يصير شبهة كذا في المبسوط قوله لان المرض سماوي فاذا وجد المرض في اخر النهار يزيل استحقاق الصوم لانه يبيح له الفطر وزوال الاستحقاق لا يتجزى فيصير زائلا من اوله كالحيض يعدم الصوم من اوله فيصير شبهة في سقوط الكفارة حتى لو صار السفر خارجا عن اختياره بان اكرهه السلطان على السفر في اليوم فافطر تسقط عنه الكفارة ايضا في رواية الحسن عن ابي حنيفة كذا في فتاوى قاضيخان قوله تثبت بالخروج اي الرخص التي تتعلق به تثبت بنفس الخروج من عمران المصر قوله لكنه ترك بما رويناه تحقيقا للرخصة في حق الجميع فان شرعية رخص السفر للترفيه فلو توقف الترخص على تمام العلة بتمام ثلثة ايام لتعطلت الرخص في حق من لم يكن مقصده السير ثلثة ايام ولم يفد فائدتها في حقه فتعلقت بنفس الخروج تعميما للحكم في حق الجميع واثبات الترفيه في جميع مدة السفر قوله ومنها الخطاء قيل الصواب ما اصيب به المقصود والخطاء ضد الصواب والعدول عنه وقيل الخطاء امر يصدر عن الانسان بغير قصده بسبب ترك التثبت فيه عند مباشرة امر مقصود سواه قال ابو القاسم السمرقندي الخطاء يطلق تارة على ضد الصواب واخرى على ما ليس بعمد قال الله تعالى ومن قتل مؤمنا خطاء وقال عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان ثم قال والخطاء ان يكون عامدا الى الفعل لا الى المفعول كمن رمى الى انسان على ظن انه صيد فهو قاصد الى الرمي لا الى المرمي اليه

وهو الانسان قوله وجاز ان يؤاخذ به يعني عقلاً عند اهل السنة لانه
تعالى امران يسئل منه عدم المؤاخذة بالخطاء في قوله تعالى اخبارا عن
الرسل وتعليماً للعباد ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا ولو لم تجز
المواخذة عقلاً لكانت المؤاخذة جوراً وصار الدعاء في التقدير ربنا لا تجر
علينا لكن المؤاخذة سقطت مع جوازها بدعاء النبي عليه السلام
فانه قال ربنا لا تؤاخذنا الاية فاستجيب له في دعائه وقالت المعتزلة
لا تجوز المؤاخذة عليه في حكمه لان الجناية لا يتحقق بدون القصد
وكان قوله لوجود قصد ما قله ترك التثبت رد عليهم قوله فلا ياثم
يعني لو اخطاء في القبلة بعد ما اجتهد جازت صلوته ولا ياثم ولو
اخطاء في الفتوى بعد ما اجتهد لا ياثم ويستحق اجراً كذا في جامع
الاسرار قوله ولا يقتص اي لا يؤاخذ بالقصاص لانه عقوبة كاملة
فلا تجب على المعذور لكن الخطاء لا ينفك عن ضرب تقصير وهو ترك
التثبت والاحتياط اذ يمكنه الاحتراز عنه بالاحتياط فيصلح سبباً للجزاء
القاصر وهو الكفارة وان كان لا يصلح سبباً للعقوبة المحضة اذ
الكفارة تشبه العباده والعقوبة فتستدعي سبباً متردداً بين الحظر
والاباحة والخطاء كذلك اذ اصل الفعل وهو الرمي الى الصيد مباح
وترك التثبت فيه محظور فكان قاصراً في معنى الجناية فيصلح سبباً
للجزاء القاصر قوله ووجب الدية لانها من حقوق العباد وبدل
المحل لا جزاء الفعل فكان ينبغي ان تجب في مال القاتل كضمان العدو
لكنها وجبت بطريق الصلة اعني لا يقابلها مال والخطاء في نفسه
عذر لسقوط بعض الحقوق فيصلح سبباً للتخفيف في الفعل وهو
اداء ما هو صلة لان مبنى الصلات على التوسع والتخفيف وان لم يصلح
للتخفيف في اصل البدل فلذلك وجبت على العاقلة في ثلث سنين
قوله لا عند الشافعي يعني لا يقع طلاقه عنده لان الطلاق يقع بالكلام
والكلام انما يصح اذا صدر عن قصد صحيح فلا يقع طلاقه كالنايم
والمغمى عليه ولكنا نقول القصد امر باطن لا يوقف عليه فلا يتعلق
الحكم بوجوده حقيقة بل يتعلق بالسبب الظاهر الدال عليه وهو

اهلية القصد بالعقل والبلوغ نفياً للحرج كما في السفر مع المشقة لانه
لو كان البلوغ قايماً مقام القصد في حق الطلاق ينبغي ان يقع طلاق
النايم بهذا الطريق ويقوم مقام الرضاء فيما يعتمد الرضاء من البيع
والاجارة ونحوهما لانه امر باطن كالقصد وحيث لم يقم مقامه دل
على ان المعتبر حقيقة القصد كحقيقة الرضاء ولم يوجد لانا نقول
انما يقوم مقام غيره بشرطين احدهما انه يصلح دليلاً عليه والثاني
ان يكون في الوقوف على الاصل حرج لخفائه فينقل الحكم عند وجودهما
الى الدليل مقام المدلول تيسيراً واحد الشرطين في حق النايم مفقود
لانه لا حرج في الوقوف على العمل باصل العقل فانه يعرف فيما ياتي بروية
ونحن نعلم يقيناً ان النوم ينافي اصل العمل بالعقل لان النوم مانع عن
استعمال نور العقل فكانت اهلية القصد معدومة بيقين من غير حرج
في دركه فلا يصح في حقه اقامة البلوغ عن عقل مقام القصد لانتفاء
الشرط والرضاء في حق العباد عبارة عن امتلاء الاختيار وبلوغه نهايته
بحيث يفضي اثره الى الظاهر من ظهور البشاشة ونحوها كما يفضي اثر
الغضب الى الظاهر وهو ليس بامر باطن فلم يجز اقامة البلوغ مقامه
بل يتعلق الحكم بذلك السبب الظاهر وهو ظهور اثره لا باهلية
الرضاء كبيع المكره يعني كانعقاد بيع المكره لان جريان هذا الكلام
في اصل وضعه اختياري وليس بطبيعي كجريان الماء فينعقد البيع
لوجود اصل الاختيار ويفسد لفوات الرضاء قوله وهو يعني الاكراه
حمل الغير على امر يكرهه ولا يريد مباشرته لولا الحمل عليه بالوعيد
على تركه قوله وهو القصد قيل الاختيار وهو القصد الى امر محتمل
للوجود والعدم داخل تحت قدرة الفاعل بترجيح احد الجانبين على الاخر
والصحيح من الاختيار ان يكون الفاعل فيه مستبداً والفاسد ان يكون
اختياره مبنياً على اختيار الغير فاذا اضطر الى مباشرة امر بالاكراه
كان قصده في المباشرة دفع الاكراه فيصير الاختيار فاسداً لابتنائه
على اختيار المكره وان لم ينعدم اصلاً قوله والثاني ما يعدم الرضاء
ولا يفسد الاختيار وانما لا يفسد به الاختيار لعدم الاضطرار الى مباشرته

ما اكره عليه لتمكنه من الصبر على ما هدد به قوله او لا بعدم الرضاء
فلا يفسد به الاختيار ضرورة لان الرضاء مستلزم لصحة الاختيار
نحو الاكراه بحبس ابيه او ابنه او كل ذى رحم محرم منه اذ القرابة المتأبدة
بالمحرمية وهو يهتم بحبس هؤلاء فلا يعدم الرضاء حتى لو اكره بحبس
احد هؤلاء ليبيع عبده فباعه ففى القياس البيع جايز لان هذا ليس
باكراه حقيقة فانه لم يهدد بشئ فى نفسه وبحبس ابنه لا يلحق به
ضرر وفى الاستحسان ان ذلك اكراه ولا ينفذ بيعه ولا شئ من تصرفاته
لان حبس ابيه يلحق به من الهم والحزن ما يلحق به حبس نفسه او اكثر
فان الولد الصالح ربما يختار السجن والحبس مكان ابيه ليخرج اباه
فكما ان التهديد فى حق نفسه يفسد تمام الرضاء فكذا التهديد بحبس
ابيه كذا فى المبسوط ثم انه انما يتحقق الاكراه فى جميع ما ذكر اذا يتقن او غلب
على ظنه انه لو لم يفعل ما امر لاجرى عليه ما هدده وان غلب على ظنه انه
تخويف وتهديد لا تحقيق لا يكون مكرهًا وكذا اذا لم يكن للمكره من ايقاع ما
هدده به لا يكون ذلك اكراهًا بل هذيانًا قوله ولانه حمل ولانه لو سقط
الاختيار لبطل الاكراه اذ الاكراه على من لا اختيار له محال فلا يكون المرء على ان
يكون ضاحكًا بالقوة الا يرى انه يكره على ان يختار احد الامرين ووافق المكره
ولذلك كان مخاطبًا فى عين ما اكره عليه والخطاب بدون الاختيار لا يكون قوله
وهو اى قوله ولا الاختيار رد على صاحب المحصول وتقرير الرد ظاهر قوله
بقى الحكم منسوبًا الى الاختيار الفاسد ولهذا يصير المكره آلة للمكره فيما يحتمل
ان يكون آلة له وفيما لا يحتمل ان يكون آلة له لا يصح نسبة الحكم الى المكره فبقى
منسوبًا الى الاختيار الفاسد قوله لا يصلح المتكلم يعنى المكره آلة لغيره قوله
لانها لا تبطل بالهزل والهزل ينافى الرضاء والاختيار بالحكم ولا تبطل بشرط
الخيار وهو ينافى الاختيار اصلا فى الحكم فلان لا تبطل بما يفسد الاختيار
وهو الاكراه اولى واذا اتصل الاكراه بقبول المال فى الخلع فالطلاق يقع
والمال لا يجب لان الاكراه لا يعدم الاختيار فى السبب والحكم جميعًا ويعدم
الرضاء بالسبب والحكم جميعًا والتزام المال ينعدم عند عدم الرضاء فصار
كان المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه كطلاق الصغيرة فان الصغيرة

لو اختلعت من زوجها البالغ يقع الطلاق ولا يجب المال لان التزامها غير صحيح
قوله واما الفساد فلعدم الرضاء لان الاكراه لا يمنع انعقاد السبب ولكنه يمنع
نفاذه لفوات الرضاء الذى هو شرط النفاذ بالاكراه صريحًا او دلالة صح لان
رضاه قد تم فيزول المعنى المفسد بالاجازة كالبيع بشرط اجل فاسدا وخيار
فاسد اذا اسقط من له الاجل او الخيار ما شرط له قبل تقرره كان البيع جائزا
فكذا هذا قوله ولا يصح الاقارير كلها سواء كانت بما يحتمل الفسخ او بما لا يحتمله
لان الاقرار يعتمد قيام المخبر به لانه خبر متردد بين الصدق والكذب وانما
يوجب الحق باعتبار رجحان جانب الصدق ودلالته على وجود المخبر به و
ذلك يفوت بالاكراه لان قيام السيف على راسه دليل على ان اقراره لا
يصلح دليلًا على وجود المخبر به لانه يتكلم به دفعًا للسيف عن نفسه قوله
بعضها كالاقوال فلا يصلح آلة لغيره قوله فقد اختلفت الروايات يعنى
عن اصحابنا فذكر فى شرح الطحاوى والخلاصة وغيرهما انه لو اكره على اكل
مال الغير يجب الضمان على المكره دون الامر وان كان المكره يصلح آلة له من حيث
الاتلاف كما فى الاكراه على الاعتاق لان منفعة الاكل حصلت له فيجب
الضمان عليه كما لو اكره على الزنا لا يجب الحد ويجب العقر على الزانى ولا يرجع به
على المكره لان منفعة الوطئ حصلت له بخلاف الاعتاق لان مالية العبد
تلفت من غير منفعة للمكره وفى المحيط ان الضمان يجب على المكره لا على المكره
وان كان المكره جايعًا وحصلت المنفعة له لانه اكل طعام المكره باذنه لان
الاكراه على القبض اذ بدونه لا يمكنه الاكل فى الغالب وكما لو قبض المكره الطعام
صار قبضه منقولًا الى المكره فصار كان المكره قبضه بنفسه وقال له كل
ولو قبضه بنفسه صار غاصبًا ثم مالكًا للطعام بالضمان ثم اذنًا له بالاكل
وهناك لم يضمن الاكل شيئًا كذا ههنا بخلاف ما اذا اكرهه على اكل طعام
نفسه فان كان جايعًا لا يرجع على المكره بشئ وان كان شبعان يرجع عليه
بقيمته لانه لا يمكن ان يجعل المكره غاصبًا للطعام قبل الاكل لان ضمان
الغصب لا يجب الا بازالة يد المالك ولا تتصور الازالة ما دام فى يد المالك
فتعذر ايجاب ضمان الغصب قبل الاكل فلا يصير الطعام ملكًا له قبل الاكل
واذا لم يوجد سبب الضمان صار اكلًا طعام نفسه لا طعام المكره الا ان يكون

بعدوره من اهله فى محله منهى

فينعقد فاسدا فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه م

على الاكل اكراه م

متى كان شبعان لم يحصل له منفعة الاكل فكان اكراهًا على اتلاف ماله
فيجب الضمان عليه كذا فى التتمة قوله كاكراه محرم محرمًا على قتل صيد
فان هذا الفعل يقتصر على المباشر ولا ينتقل الى المكره وان كان يتصور
ان يجعل المباشر آلة له فياخذ ويضرب به على الصيد ومع هذا لم يجعل آلة
له لان فى ذلك تبديل محل الجناية لان محل الجناية فى الحقيقة احرام المكره
وان كان المحل هو الصيد صورة لانه اكرهه على ان يجني على احرامه لان
حرمة قتل صيد الحرم حق الله تعالى فضمانه كان حقًا له ايضًا ولو جعل
المكره آلة لتبدل محل الجناية لانه ح تكون الجناية واقعة على احرام المكره
وفى ذلك بطلان الاكراه قوله فلا يلزم ذلك قال فى التلويح قد يقال ان
الفعل فى المثالين ليس مما يحتمل كون الفاعل آلة اذ لا يصح ان يجعل المذكورين م
الشخص آلة للغير فى التقل من حيث انه جناية ولا فى التسليم من حيث انه
اتمام للعقد لانه لا يقدر احد على الجناية على احرام الغير ولا على تمليك
مال الغير واتمام تصرفه وما ذكره فخر الاسلام من انه لو جعل آلة لتبدل
محل الجناية معناه انه وان لم يحتمل ذلك لكن لو فرض بطل والجواب ان
المراد باحتمال الفعل كون الفاعل آلة انه يحتمل ذلك فى نفسه وبالنظر
الى صورته ولا خفاء فى ان الفاعل فى القتل والتسليم يصلح ان يكون آلة
بمنزلة السيف والظرف وانما يمتنع ذلك من حيث اعتبار الجناية
واتمام التصرف وهو امر زايد على نفس الفعل قوله فالقصاص على
الحامل فقط عند ابى حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا قصاص على احد
بل الواجب الدية على الحامل فى ماله فى ثلث سنين لان القصاص انما
هو بمباشرة جناية وقد عدمت فى كل من الحامل والفاعل لبقاء الاثم نا منه م
فى حق الاخر وقال زفر القصاص على الفاعل لانه قتله لاحياء نفسه
عمدًا قوله والحرمات انواع هذا بيان اثر الكره فى الحرمات بالاسقاط
وعدم الاسقاط قوله فان استويا لا يحل للفاعل حاصله انه لا
يكون له ان يتلف نفس غيره لصيانة نفسه فصار الكره فى حكم العدم
فى حق اباحة القتل للتعارض بينهما فى استحقاق الصيانة فاذا قتله
فكانه قتله بلا كره فيحرم قوله وذلك بمنزلة القتل ايضا لان نسب

الولد

الولد لما انقطع عن الزانى لا يمكن ايجاب النفقة عليه ولم تكن للمرأة قوة
الانفاق على الولد لعجزها عن الكسب فيهلك الولد ضرورة فكان الزنا بمنزلة
الاهلاك حكمًا فلا يثبت الترخص فيه بالاكراه لا يقال الاكراه فى غير المنكوحة
مسلم اما فى منكوحة الغير فغير مسلم لان الولد ح ينسب الى الفراش لقوله
عليه السلام الولد للفراش وللعاهر الحجر لانا نقول الاصل ان ينسب
الولد الى من خلق من مائه وتجب النفقة عليه لانه جزؤه فلما انقطع عنه
كان اهلاكًا حكمًا بالنظر الى الاصل وقد ينفى صاحب الفراش نسب
مثل هذا الولد عن نفسه عادة فيؤدى الى الاهلاك ايضًا قوله لانه
قد استثنى قال قوام الدين ان حرمة هذه الاشياء لم تثبت بالنص الا
عند الاختيار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم
اليه استثنى حالة الضرورة والاستثناء من التحريم اباحة او الكلام صار
عبارة عما وراء المستثنى بالاستثناء وقد كان مباحًا قبل التحريم فبقى
على ما كان فى حالة الضرورة وهذا كمن اضطر الى ذلك بجوع او عطش
فانه يصير مباحًا فى حقه الا يرى ان رفق التحريم فى هذه الاشياء يعود
الى المتناول اما الخمر فلما فيها من ازالة العقل والصد عن ذكر الله تعالى
واما الخنزير فلما فى اكله من عدو طبعه الى الاكل واما الميتة فمن الخبائث
قال الله تعالى ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة وقال تعالى ويحرم
عليكم الخبائث فاذا ادى ذلك الى فوت الكل كان فوت البعض اولى من
فوت الكل قوله الا ان الشارع رخص يعنى اجراء كلمة الكفر فى حالة الاكراه
بشرط اطمينان القلب بالايمان بالنص فى قصة عمار وخبيب قوله فانه
حرام بالنص قال الله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل قوله لان
حرمة النفس فوق حرمة المال فجاز ان يجعل المال وقاية للنفس قوله
الخاتمة فى الاجتهاد قد ختم صاحب التنقيح مباحث الادلة بباب الاجتهاد
وقدمه على مباحث الاحكام والمصنف ختم بمباحث الاجتهاد مباحث
الادلة والاحكام ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات قوله
بباب الاجتهاد الظاهر بمباحث الاجتهاد لانه لم يصدر مباحثه بالباب
كما فى التنقيح قوله وهو فى اللغة تحمل الجهد بضم الجيم اى المشقة والطاقة

وقيل بذل المجهود لنيل المقصود قوله ان يحوى علم الكتاب اى يجمع علم
الكتاب والباء فى بمعانيه بمعنى مع وزاد بعضهم حفظ نظمه لان الحافظ
اضبط لمعانيه من الناظر فيه وقيل لا يشترط بل يجوز الاقتصار على
الطلب والنظر فيه كما فى السنن وقيل يجب ان يحفظ ما اختص بالاحكام
لا غيره قوله وان يحوى علم السنة ويجب ان يعرف نفس الخبر ايضاً انه
روى بلفظ الرسول او نقل بالمعنى وذكر الغزالى ان للاجتهاد شرطين
احدهما ان يكون محيطاً بالمدارك المثمرة للاحكام وان يعرف كيفية
الاستثمار والثانى ان يكون عدلاً مجتنباً عن المعاصى وهذا شرط لجواز
الاعتماد على قوله والمدارك المثمرة اربعة الكتاب والسنة والاجماع
والعقل ولا يشترط معرفة جميع الكتاب بل معرفة ما يتعلق به الاحكام
وذلك مقدار خمسمائة اية ولا يشترط ضبطها بل يكفى ان يكون عالماً
بمواقعها يطلبها وقت الحاجة وكذا لا يشترط معرفة جميع السنة بل
ما يتعلق به الاحكام دون ما يتعلق به المواعظ واحكام الاخرة ولا
يلزم حفظها بل يكفيه ان يكون عنده اصل مصحح له يجمع احاديث الاحكام
كالصحيح للبخارى او لمسلم وغيرهما كذا فى جامع الاسرار وذكر فى القواطع
ان فى معرفة السنة خمسة شروط معرفة طرقها من تواتر واحاد
ليكون المتواترات معلومة والاحاد مظنونة ومعرفة صحة طرق الاحاد
ورواتها ليعمل بالصحيح منها ويعدل عما لا يصح ومعرفة احكام الاقوال
والافعال ليعلم ما يوجبه كل واحد منها ومعرفة ما انتفى عنه الاحتمال
وحفظ الفاظ ما وجد فيه الاحتمال وترجيح ما يعارض من الاخبار قوله
وان يحوى علم موارد الاجماع يعنى يجب ان يميز مواقع الاجماع حتى
لا يفتى بخلاف الاجماع كما يجب معرفة النصوص حتى لا يفتى بخلاف النص
ولا يلزم ان يحفظ جميع مواقع الاجماع والخلاف بل كل مسئلة يفتى
فيها ينبغى ان يعلم ان فتواه ليست مخالفة للاجماع وقد يقال معرفة
الاجماع ليست بشرط كون الفقيه مجتهداً بل شرط كون اجتهاده غير مردود
ولهذا وقع من بعض المجتهدين المخالفة للاجماع فرد بذلك اجتهادهم
وجعل صاحب التنقيح العلم بالمسائل الاجماعية شرط الفقاهة فلذا

لم يذكر الاجماع ههنا قوله ولا علم الفقه ذكر الغزالى انه يشترط ان يعلم
ثلثة فنون علم الحديث وعلم اصول الفقه وعلم اللغة فاما علم الكلام فلم
يشترط فانا لو فرضنا انساناً جازماً باعتقاده الاسلام تقليداً لامكنه
الاستدلال بالدلائل الشرعية على الاحكام قوله وحكم غلبة الظن يعنى
حكم الاجتهاد ظنى لا قطعى حتى قلنا المجتهد يخطئ ويصيب وقالت
المعتزلة كل مجتهد مصيب والحاصل ان الحق فى موضع الخلاف اعنى
المسائل التى اختلفوا فيها وحكموا بالاجتهاد واحد او متعدد فعندنا
المعتزلة متعدد وهذا الخلاف فى الاحكام الشرعية لا فى الاعلى
قول ابى الحسين العنبرى والجاحظ من المعتزلة فانهما قالا كل مجتهد
مصيب فى مسائل الكلام التى لا يلزم منها الكفر كمسئلة خلق القران
والمراد به نفى الاثم والخروج عن عهدة التكليف لان اجتهاده مطابق
للحق والى مذهب المعتزلة مال عامة الاشعرية والقاضى الباقلانى و
الغزالى والمزنى وبعض وبعض متكلمى اهل الحديث ثم من قال بالحقوق
اختلفوا فيما بينهم فقال بعضهم باستواء الحقوق وقال عامتهم واحد
من الجملة احق وهو مروى عن الشافعى قوله انه لو لم يتعدد تقريره
انه لو لم يتعدد الحق لزم تكليف ما ليس فى الوسع وهو باطل بيان
الملازمة ان المجتهدين مكلفون بنيل الحق واصابة الصواب
اذ لا فائدة للاجتهاد سوى ذلك فلو كان الحق واحداً لكان المجتهد
مأموراً باصابته بعينه وظاهر ان ذلك ليس فى وسعه لغموض طريقه
وخفاء دليله فيجب ان يكون الحق بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه
اجتهاده قوله يدل على حقية مذهبنا وهو ان المجتهد يخطئ ويصيب
قوله ولنا ان الحق وايضا اجماع الصحابة فانهم اطلقوا الخطاء فى
الاجتهاد كثيراً وشاع ولم ينكر بعضهم على بعض فى التخطئة فكان
ذلك اجماعاً منهم على ان الحق من اقاويلهم ليس الا واحداً قوله ثم المخطئ
مصيب ابتداء وهو المروى عن الامام ابى حنيفة رحمه الله فانه قال
ليوسف بن خالد السمتى كل مجتهد مصيب والحق عند الله تعالى واحد
قوله بل مخطئ ابتداء وانتهاء وهو قول ابى بكر الاصم واليه مال

واحد وعند ... العقيدة

بكسر السين وفتح الميم المشدده وبالتاء والياء للنسبة سمتي

الشيخ ابو منصور حتى لا يصح عمله به وينقض قضاء القاضي فيه ولكن
يحط عنه الاثم **قوله** فانه امر خطابي اي ظني ودلائل الاصول قطعية
قال في فصول البدايع هذا ليس بشيء لان ما ذكر طريق عرفي يتبع فيما
مقصوده العمل وهو الاجتهاد ههنا فالصحيح في الرد عليه ان الكمال
الذي يقتضيه المطلق الكامل في الحقيقة لا يتعدد الحل من الدليل
والمطلوب ولئن سلم فالظاهر من الاخطاء ما في المطلوب ولئن سلم
فقد تخلف لمانع وهو ترتب الحسنة وليس ترتبها لمجرد المشقة **قوله**
ولا يعاقب المجتهد يعني لا يعاقب المخطئ في الاجتهاد لان المخطئ في
الاصول والعقايد يعاقب بل يضلل او يكفر لان الحق فيها واحد اجماعا
والمطلوب هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية فالمخطئ فيها مخطئ
ابتداء وانتهاء **قوله** وهو لا يتجزى قد اختلف في تجزي الاجتهاد وجريانه
في بعض المسائل دون بعض وتصويره ان المجتهد قد يحصل له في بعض
المسائل ما هو مناط الاجتهاد من الادلة دون غيرها فاذا حصل له
ذلك فهل له ان يجتهد فيها او لا بل لا بد ان يكون مجتهدا مطلقا يحصل
عنده ما يحتاج اليه في جميع المسائل من الادلة احتج المثبتون بوجهين
قالوا اولا بانه او لم يتجز الاجتهاد لزم علم المجتهد بجميع المأخذ ويلزمه
العلم بجميع الاحكام واللازم منتف لان مالكا مجتهد بالاجماع وقد سئل
عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين منها لا ادري وقالوا ثانيا
اذا اطلع على امارات بعض المسائل فهو وغيره سواء في تلك المسئلة
وكونه لا يعلم امارات غيرها لا مدخل له فيها فاذا يجوز له الاجتهاد
فيها كما جاز لغيره والجواب عن الاول ان العلم بجميع المأخذ لا يوجب
العلم بجميع الاحكام لجواز عدم العلم ببعض لتعارض الادلة او للعجز
في الحال عن المبالغة اما لمانع يشوش الفكر او لاستدعائه زمانا والجواب
عن الثاني انا لا نسلم انه وغيره سواء فانه قد يكون ما لم يعلمه متعلقا بالمسئلة
التي يجتهد فيها وهذا الاحتمال يقوى فيه ويضعف او ينعدم في المحيط
بالكل في ظنه كذا ذكره المحقق في شرح المختصر يعني ان فرض الاطلاع
على جميع امارات المسئلة يعني المجتهد فيها وامارات جميع المسائل في المجتهد

المطلق انما يكون بحسب ظنه في مجتهد المسئلة المطلع على امارات البعض
يقوى احتمال ان يكون جملة ما لا يعلمه ما يكون له تعلق بتلك المسئلة
فيقدح في ظنه الحكم فلا يجب العمل به بخلاف المجتهد المحيط بالكل بحسب
ظنه فان ذلك الاحتمال يضعف عنده او ينعدم بالكلية فيبقى ظنه
بالحكم بحاله هكذا قال العلامة التفتازاني في حواشيه **قوله** وللنافي
يعني احتج النافي بان كل ما يقدر جهله به يجوز تعلقه بالحكم المفروض
فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل **قوله**
عبارة عن الملكات على ما هو الشايع الذايع في العرف **قوله** قد رفع
خيام الاختتام الخيام جمع خيمة يعني اتم قبل الاتمام لاحتجابه عن
نظر الانام كان كمن ضرب عليه الخيمة واظهاره على الناس كان كرفع
الخيمة وقد اتفق اذان مغرب السبت الثامن عشر من رجب الحرام
سنه ثلث ومائة والف فراغ بنان البيان واسنان
الاقلام عن نظم ما جمعت من الفرائد ورقم
ما استفدت من الفوائد وقد كان
الافتتاح عصر يوم الخميس الحادي عشر
عشر من محرم الحرام على الافتتاح والاختتام
فلله الحمد
والصلوة والسلام على محمد
سيد الانام وعلى اله
واصحابه البررة
الكرام

قد تم الكتاب بعون الله الملك الوهاب على يد العبد الفقير
الى الطاف ربه القدير علي ابن حسين السيروزي من جور با[illegible]
عربه طوب دركاه عالى لا زال محفوفا بالمعالي من شهر غرة
صفر لسنه تسعه وستين ومائه والف من هجرة من له العز والمجد

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى آلاء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الناس [illegible]
وقفي عبده